Siti Mariatul Kiptiyah

Warisan Islam Nusantara

Tafsir Al-Qur'an Carakan dan Narasi Reformisme

Siti Mariatul Kiptiyah

WARISAN ISLAM NUSANTARA:

Tafsir Al-Qur'an Carakan dan Narasi Reformisme

Siti Mariatul Kiptiyah

WARISAN ISLAM NUSANTARA:

Tafsir Al-Qur'an Carakan dan Narasi Reformisme

KATA PENGANTAR

Oleh Sumanto Al Qurtuby

Direktur Nusantara Institute dan Dosen Antropologi Budaya di King Fahd University of Petroleum & Minerals, Arab Saudi

Saya menyambut baik dan gembira atas terbitnya buku *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Qur'an Carakan dan Narasi Reformisme* karya Siti Mariatul Kiptiyah ini. Semula buku ini merupakan tesis magister penulis di Program Studi (Progdi) Interdisciplinary Islamic Studies di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Di Progdi ini, penulis mengambil konsentrasi studi di bidang Hermeneutika Al-Qur'an. Judul tesisnya adalah *Tafsir Al-Qur'an Carakan: Nalar Muhammadiyah dalam Sejarah dan Literatur*.

Tesis ini kemudian berhasil mendapatkan penghargaan Nusantara Academic Award (NAA) 2019 yang diselenggarakan oleh Nusantara Institute, bekerja sama dengan PT Bank Central Asia Tbk. Penghargaan NAA didesain khusus untuk kompetisi nasional tesis magister maupun disertasi doktoral yang membahas tentang aneka ragam aspek kebudayaan Nusantara dari berbagai pendekatan, teori, dan disiplin keilmuan.

NAA dimaksudkan untuk mendorong dan memberi *encouragement* pada para "sarjana yunior" untuk peduli dengan

kebudayaan Nusantara serta aneka ragam khazanah luhur warisan para leluhur bangsa melalui aktivitas penelitian dan penulisan. Dokumentasi akademik atas sejarah dan aneka aspek kebudayaan Nusantara itu sangat penting agar kelak, generasi penerus bangsa bisa tetap menikmatinya, tidak hilang ditelan limbo sejarah.

Sebagai direktur Nusantara Institute, saya menilai tesis Siti Mariyatul Kiptiyah ini sangat unik, berkualitas, dan sesuai dengan kriteria NAA. Oleh karena itu, setelah memperoleh masukan dari sejumlah anggota tim akademik, *referees* (penulis surat referensi atau rekomendasi, yaitu pembimbing / penguji tesis), dan pereview naskah tersebut, kami memandang tesis ini layak untuk mendapatkan penghargaan NAA.

Buku ini membahas salah satu warisan penting intektual Islam Nusantara berupa Tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa atau "carakan" dan hal-hal yang terkait dengannya, termasuk narasi reformisme. Secara khusus, buku ini menelaah literatur terjemah dan tafsir Al-Qur'an carakan dari sisi historis serta mengungkap model penerjemahan dan penafsiran ulama reformis Muhammadiyah terhadap ayat-ayat Al-Qur'an pada masa itu. Yang menarik adalah Tafsir Al-Qur'an carakan ini ditulis oleh sarjana Muhammadiyah yang selama ini dikenal sebagai ormas Islam modernis, reformis, puritan, dan kontra terhadap kebudayaan lokal.

Tetapi buku ini berhasil menunjukkan fakta sebaliknya. Sejak awal abad ke-20, Muhammadiyah tampil sebagai ormas Islam reformis yang dekat dengan kebudayaan lokal, khususnya budaya Jawa. Kedekatannya itu, antara lain, dibuktikan dengan model dakwah Islam (sebagian) para pendirinya serta penulisan karya akademik maupun non-akademik para sarjana generasi awal Muhammadiyah yang menggunakan bahasa dan aksara Jawa. Teks *Qur'an Jawen* dan *Tafsir Qur'an Jawen,* menurut

penulis buku ini, hanyalah sekelumit contoh dari literatur Islam Nusantara berhuruf Jawa yang ditulis oleh sejumlah tokoh dan intelektual Muhammadiyah melalui perkumpulan Taman Pustaka.

Saya sendiri tergelitik dengan fenomena tafsir Al-Qur'an carakan di kalangan Muhammadiyah generasi awal ini: apakah penggunaan carakan itu sebagai bukti empiris sejumlah sarjana Muhammadiyah atas komitmen dan kepedulian mereka terhadap kebudayaan lokal Jawa atau mereka memakai itu hanya sebagai alat atau medium penulisan untuk menyampaikan pesan-pesan keislaman reformis yang menjadi karakteristik Muhammadiyah?

Penulis sendiri mengajukan sejumlah pertanyaan penting yang melatari riset dan menjadi fondasi penulisan tesis (dan buku) ini. Beberapa pertanyaan mendasar yang menjadi perhatian dan fokus buku ini, seperti disebutkan oleh penulis, adalah sebagai berikut: bagaimana Muhammadiyah periode awal dilihat secara historis dan secara literatur tafsir Al-Qur'an-nya? Apakah karakteristik Muhammadiyah sebagai ormas Islam modernis-reformis ditemukan dalam literatur tafsir Al-Qur'an carakan? Sejauh mana, dan bagaimana nalar reformisnya diungkapkan di dalam tafsir Al-Qur'an carakan ini, mengingat Muhammadiyah awal hidup di tengah tradisi kauman dan kraton (Yogyakarta dan Surakarta) yang tentunya kental dengan budaya Jawa-kejawen? Apakah keislaman dan kejawaan melebur menjadi satu? Bagaimana naskah tafsir Al-Qur'an carakan membicarakan reformisme pada masa itu? Bagaimana pula Muslim reformis Muhammadiyah menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara spesifik dalam konteks reformisme Jawa?

Jawaban atas sejumlah pertanyaan fundamental tersebut ada di buku ini. Jadi, singkatnya, karya ini mengajak pembaca menjelajah masa lalu dalam kaitannya dengan produksi

pengetahuan Islam Nusantara melalui teks-teks Tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa di kalangan Muhammadiyah yang tentu saja sangat penting untuk diketahui oleh publik akademik maupun non-akademik serta turut memberi sumbangan berharga bagi dunia keilmuan di Indonesia.

Akhirul kalam, saya, atas nama Nusantara Institute, mengucapkan banyak terima kasih pada Bank Central Asia yang telah mendukung program Nusantara Academic Award dan publikasi buku ini. Juga pada eLSA Press di Semarang, saya mengucapkan terima kasih atas kesediaan melayout dan mencetak buku ini. Semoga karya ini bermanfaat bagi pembaca dan masyarakat luas di Indonesia, khususnya komunitas akademik dan peminat studi keagamaan dan keislaman.

Jabal Dhahran, Jazirah Arabia

DAFTAR ISI

BAB IV

Perlawanan Terhadap Taklid: Nalar Reformis Muhammadiyah 149

BAB V

Penutup 189

PENDAHULUAN

Masuknya Islam ke Nusantara telah membawa peradaban baru bagi perkembangan literasi masyarakat, khususnya di Jawa. Orang-orang Jawa yang dahulu menjadikan aksara kawi kemudian carakan sebagai media tulis teks-teks dalam berbagai bidang, ketika Islam menjadi agama yang mapan di Jawa, aksara-aksara itu juga dipakai menuliskan teks-teks keilmuan Islam. Salah satunya adalah teks terjemah atau tafsir Al-Qur'an. Bahkan, organisasi Islam reformis di Jawa yang bergerak di bidang dakwah, yaitu Muhammadiyah, pada periode awal berdirinya juga menerbitkan karya-karya terjemah dan tafsir Al-Qur'annya menggunakan aksara carakan. Buku ini secara khusus menelaah literatur terjemah dan tafsir Al-Qur'an beraksara carakan dari sisi historis serta mengungkap model penerjemahan dan penafsiran ulama reformis Muhammadiyah terhadap ayat-ayat Al-Qur'an pada masa itu.

Beberapa pertanyaan yang menjadi perhatian buku ini adalah bagaimana Muhammadiyah periode awal dilihat secara historis dan secara literatur tafsir Al-Qur'an-nya? Jika banyak penelitian terdahulu menyebut Muhammadiyah adalah organisasi modernis dan reformis, apakah karakteristik ini juga ditemukan dalam literatur tafsir Al-Qur'an yang ditulis pada awal pembentukannya dan masih menggunakan aksara carakan? Sejauh mana, dan bagaimana nalar reformisnya diungkapkan di

dalam tafsirnya, mengingat Muhammadiyah hidup di tengah tradisi kauman dan kraton, kental dengan budaya Jawa-kejawen, Islam dan kejawaan melebur menjadi satu? Bagaimana hal ini terjadi? Bagaimana naskah tafsir Al-Qur'an bertulis Jawa carakan membicarakan reformisme pada masa itu? Bagaimana Muslim reformis Muhammadiyah menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara spesifik dalam konteks reformisme Jawa?

Di dalam buku ini, penulis hendak mengajukan analisis mendalam seputar kecenderungan nalar Muhammadiyah di dalam tafsir Al-Qur'an carakan. Keputusan untuk melakukan kajian ini didasari oleh kesadaran bahwa studi ilmiah seputar diskursus tafsir Al-Qur'an carakan masih sangat minim.[1] Bahkan dalam sejarah panjang kesarjanaan Indonesia maupun Barat tentang tafsir, belum dijumpai kajian sistematis tentang tafsir Al-Qur'an beraksara carakan karya ulama Muhammadiyah. Para sarjana Barat lebih memilih mengkaji karya-karya tafsir Al-Qur'an berbahasa Melayu yang ditulis dengan aksara Jawi.[2] Sebagaimana ditunjukkan dalam kajian Peter G. Riddell, ia mengkaji dengan sangat serius *Tafsir Tarjuman al-Mustafid*

---

1. Sementara jumlah kajian tentang tafsir Al-Qur'an beraksara carakan di Indonesia sangat jarang dilakukan, jumlah kajian tentang tafsir beraksara pegon, jawi dan latin cukup banyak.

2. Beberapa kajian tentang tafsir Melayu dilakukan oleh Peter Riddell, Anthony H. Jhons, Michael Feener. Peter Riddell, *'Abd al-Ra'uf al-Sinkili's Tajuman al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz 16*, disertasi (Australia: Australian National University (ANU), 1984) yang diterbitkan menjadi *Transferring a Tradition: 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili's Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary* (Berkeley, CA: Centers for South and Southeast Asian Studies, University of California, 1990); *Islam and The Malay Indonesian World: Transmission and Responses* (Singapura: Horizon Books, 2001); "Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa-Bahasa di Indonesia", henry Chambert-Loir (ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, cet. ke-1 (Jakarta: Kepustakaan Gramedia Popouler, 2009), 397-415; "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay", *Studia Islamica* 9, no. 1 (2002), 1-26.

karya Syekh Abdul Rauf al-Singkili dan menuliskannya dalam disertasi serta sejumlah artikel. Kajiannya terhadap 10 salinan manuskrip *Tarjuman al-Mustafid* telah memotret bagaimana upaya menafsirkan Al-Qur'an pada masa awal di Asia Tenggara. Studi Riddell kemudian diikuti oleh sarjana-sarjana lain seperti A.H. Jhons, Michael Feener, Karel Steenbrink, Salman Harun, dan lain-lain.[3]

Karena karya-karya para sarjana yang disebutkan di atas hanya fokus pada tafsir Al-Qur'an Melayu, sementara di Nusantara terdapat daerah-daerah lain yang juga mempunyai tradisi pengajaran dan penafsiran Al-Qur'an, peluang ini kemudian diisi oleh Ervan Nurtawab[4] dengan melakukan penelusuran terhadap terjemah dan tafsir Al-Qur'an tidak hanya di Melayu melainkan juga Jawa dan Sunda. Nurtawab dalam peta studi tafsir Nusantara telah berkontribusi memberi gambaran aktivitas penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an masa awal di tiga wilayah besar Nusantara, yakni Melayu, Jawa dan Sunda.

Lebih dari itu, melalui karyanya berjudul *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe* (2009) Nurtawab juga merombak anggapan minimnya dinamika tafsir Al-Qur'an di Nusantara

---

3. Anthony H. Jhons, "Qur'anic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey", Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press, 2006), 17-36 diterjemahkan oleh Syahrullah Iskandar menjadi "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Peelitian Awal", *JSQ* 1, no. 3 (2006), 459-486; Michael Feener, "Notes Toward the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", *Studia Islamica* 5, no. 3 (1998), 47- 76.

4. Ervan Nurtawab, "The Tradition of Writing Qur'anic in Java and Sunda," *Suhuf* 2, no. 2 (2009), 170; idem, "Taqālid Tuallif Kutub al-Tafsīr al-Malāyuwiyah wa al-Jāwiyah wa al-Sundāwiyah: Muhāwalah Lirasm Kharīṭah," *Studia Islamika* 12, no. 3 (2005), 542; idem, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe* (Jakarta: Ushul Press, 2009).

sebelum abad ke-20.[5] Ia tidak sepakat dengan argumen sejumlah sarjana seperti L.W.C. van den Berg dan Karel Steenbrink yang meyakini kegiatan penafsiran Al-Qur'an di Asia Tenggara khususnya Nusantara sebelum abad ke-20 belum dilakukan secara baik terlebih menghasilkan produk berupa karya tafsir. Perdebatan semakin memanas dengan datangnya Martin van Bruinessen yang memperkuat argumen kedua sarjana tersebut. Menurut Bruinessen, pada akhir abad ke-19, tafsir bukanlah materi menonjol dari kurikulum yang diajarkan di pesantren-pesantren. Selanjutnya, Bruinessen menegaskan bahwa upaya penulisan dan penafsiran Al-Qur'an di Nusantara baru terlihat secara massif bersamaan dengan arus modernisme abad ke-20 di mana slogan kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis menjadi pendorongnya.[6] Pendapat serupa juga disampaikan oleh Riddell bahwa arus reformisme pada awal abad ke-20 telah mendorong penggunaan aksara lokal untuk menerjemahkan Al-Qur'an.[7]

Sementara itu, Howard M. Federspiel dalam karyanya *Popular Literatur of the Qur'an* (1994) turut menyumbang gagasannya dalam perdebatan sengit tersebut. Di dalam buku karangannya, Federspiel secara berani membuat periodesasi karya tafsir Al-Qur'an Indonesia berpijak pada Indonesia modern yakni abad ke-20. Dengan berpatokan pada era tersebut, ia membicarakan pengajaran dan penafsiran Al-Qur'an di kalangan organisasi-organisasi modernis, seperti Sarekat Islam, Muhammadiyah, Persis, dan sebagainya. Periodesasinya dimulai dari generasi

5. Menurut Nurtawab, minimnya data tentang keberadaan tafsir Al-Qur'an sebelum abad ke-20 menjadi alasan mengapa tidak banyak sarjana yang mengkajinya. Kajian yang ada terhenti hanya pada penelitian terhadap *Tarjuman al-Mustafid* karya Abdur Rauf As-Singkili dan *Marah Labid* karya Nawawi al-Bantani. *Ibid,* 12.

6. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat,* edisi revisi, cet. ke-1 (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 167.

7. Peter G. Riddell, "Menerjemahkan Al-Qur'an..", 411

pertama yaitu awal abad ke-20.[8] Dengan kata lain, Federspiel juga mengamini argumen Bruinessen di mana modernisme abad ke-20 menjadi pemicu banyaknya upaya penulisan tafsir Al-Qur'an di Nusantara.

Nurtawab dalam hal ini setuju dengan Bruinessen mengenai pengaruh modernisme terhadap aktivitas penulisan tafsir Al-Qur'an, namun ia membantah jika sebelum abad ke-20 telah terdapat sejumlah ulama yang mengawali tradisi penulisan tafsir di Nusantara dan dibuktikan dengan beberapa karya yang terdaftar di dalam katalog-katalog naskah Nusantara. Meskipun demikian, penelaahan Nurtawab terhadap sejumlah literatur terjemah dan tafsir Al-Qur'an di Jawa dan Sunda terhenti pada klasifikasi dan identifikasi berlandaskan sumber-sumber katalog. Akibatnya, untuk konteks Jawa yang terdeteksi hanyalah terjemah dan tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa koleksi beberapa museum yang identik dengan karya-karya dari ulama kraton. Sementara itu, tafsir berbahasa Jawa yang lahir dari kalangan Pesantren yang turut menjadi bukti adanya aktivitas penafsiran Al-Qur'an di Jawa sebelum abad ke-20 menjadi terabaikan.[9]

Penelitian Nurtawab terhadap terjemah dan tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa juga lebih mengarah pada deskripsi kodikologis. Hal ini karena sejumlah tafsir Al-Qur'an di Jawa sebelum abad ke-20 diposisikan sebagaimana manuskrip-manuskrip tua yang pertama-tama perlu ditelaah secara filologi. Apa yang dilakukan Nurtawab ini tentu membuka pintu lebih lebar terhadap kajian manuskrip-manuskrip tafsir Al-Qur'an tersebut secara ideologi

---

8. Buku ini kemudian diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Kajian A-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996).

9. Karya tafsir bebahasa Jawa bertulis pegon karya Kiai Haji Saleh Darat berjudul *Faid al-Rahman* ditulis pada abad ke-19 dan diklaim banyak sarjana sebagai tafsir Jawa pertama tidak ditelaah oleh Nurtawab.

dan hermeneutik. Terlebih, kajian Nurtawab juga belum sempat membedah tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa yang muncul di kalangan organisasi reformis Muhammadiyah. Peluang inilah yang hendak diisi oleh penulis di dalam buku ini.

Muhammadiyah dan Penafsiran Al-Qur'an

Membicarakan penafsiran Al-Qur'an di kalangan Muhammadiyah memang menarik sekaligus menggelitik. Menarik karena sebagai organisasi reformis, Muhammadiyah memegang jargon "kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah", sehingga dalam segala tindakannya tidak lepas dari menafsirkan Islam, Al-Qur'an dan Sunnah untuk mengakomodasi dan mendorong perubahan serta perbaikan kondisi keagamaan dan sosial ekonomi. Sedangkan menggelitik karena selama ini penelitian terhadap Muhammadiyah justru tidak banyak yang fokus pada dinamika aktivitas pengajaran dan menafsirkan Al-Qur'an.[10] Salah satu penelitian yang cukup baru tentang tafsir

---

10. Para pegiat studi kemuhammadiyahan seringkali melihat Muhammadiyah secara historis-organisatoris. Oleh karena itu, beberapa kajian hanya sampai pada identifikasi bahwa Muhammadiyah merupakan gerakan Islam reformis-modernis dan cenderung puritan. Beberapa studi yang menempatkan Muhammadiyah sebagai gerakan Islam reformis-modernis, di antaranya: Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: a Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town.* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983); Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang,* cet. ke-2 (Bandung: Pustaka Jaya, 1985); Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1989); Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996); Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia,* cet. ke-1 (Bandung, Mizan, 1998); Herman L. Beck, "The Rupture between Muhammadiyah and Ahmadiyah", *BKI* (2005), 210-246; James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadijah Movement in Indonesian Islam* (Menlo Park, California: The Benjamin/Cummings Publishing Company, 1978).

Al-Qur'an Muhammadiyah dilakukan oleh Aly Aulia Imron. Di dalam karya tesisnya, Imron menyibak tradisi penafsiran Al-Qur'an di Muhammadiyah secara historis dan metodologis. Sebagai langkah utamanya, Imron membuat periodesasi karya-karya tafsir Al-Qur'an karangan tokoh-tokoh Muhammadiyah yang didasarkan pada periodesasi literatur tafsir versi Howard M. Federspiel dan Islah Gusmian.[11]

Dari pengaplikasian periodesasi tersebut, menurut Imron, penulisan tafsir Al-Qur'an di Muhammadiyah dimulai pada awal abad ke-20. Pada periode pertama yaitu awal abad ke-20 sampai 1960-an ditandai dengan *Tafsir Alqoer'an Djoez ke Satoe* karya tim Muhammadiyah, *Tafsir Al-Azhar* (1962) karya Hamka, *Tafsir Al-Bayan* (1966) karya Hasbi Ash-Shiddieqy. Periode kedua tahun 1970-an hingga 1980-an *Tafsir Sinar* (1986) karya H. Abdul Malik Ahmad. Sedangkan periode ketiga 1990-an adalah *Tafsir Al-Qur'an Tematik Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* (2000).[12]

---

11. Howard M. Federspiel dalam karyanya *Popular Literatur of the Qur'an* (1994) membuat periodesasi karya tafsir Al-Qur'an Indonesia dimulai dari generasi pertama yaitu awal abad ke-20 hingga 1960-an, generasi kedua pada 1960-an, dan generasi ketiga dimulai pada 1970-an. Meski beberapa sarjana mengkritik periodesasi yang dibuat Federspiel, namun kenyataannya periodesasi tersebut tetap memperoleh sambutan hangat. Misalnya, Islah Gusmian dalam *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (2003) yang juga tergolong pegiat studi tafsir Indonesia pada periode kedua yang penulis buat. Dalam bukunya ini, Gusmian mengkritik kerancuan Federspiel dalam memasukkan karya tafsir ke dalam generasi kedua, padahal berdasarkan tahun terbitnya lebih sesuai dimasukkan dalam generasi pertama atau ketiga. Tidak hanya mengkritik begitu saja, Gusmian membuat periodesasi sendiri meskipun tetap mengacu pada Federspiel dengan mengawali periodesasi pada awal abad ke-20. Periodesasi yang dibuat Gusmian selangkapnya adalah periode pertama dimulai awal abad ke-20 hingga 1960-an, periode kedua pada 1970-an hingga 1980-an, dan periode ketiga pada 1990-an. Dengan kata lain, periodesasi yang dibuat Gusmian hanya bergeser sedikit dari Federspiel.

12. Aly Aulia Imron, "Metode Penafsiran Al-Qur'an dalam Muhammadiyah", *Tarjih* 12, no.1 (2014), 1-42. Tulisan ini berasal dari kajian tesisnya yang berjudul "Tradisi Penafsiran Al-Qur'an di Muhammadiyah:

Kajian Imron di atas, hemat penulis, Imron terkesan agak memaksakan penggunaan periodesasi literatur tafsir Al-Qur'an Gusmian ke dalam literatur tafsir Al-Qur'an Muhammadiyah yang dikajinya.[13] Akan tetapi yang lebih penting dari itu, penelaahan Imron terhadap tafsir Al-Qur'an di Muhammadiyah telah mengabaikan literatur tafsir berbahasa dan aksara Jawa Muhammadiyah periode awal.

Dalam penelitian Najib Burhani (2004), Muhammadiyah periode awal berlangsung sejak tahun terbentuknya pada 1912 hingga 1930. Pemetaan ini dilakukan untuk memberi distingsi bahwa telah terdapat pergeseran sikap ulama Muhammadiyah terhadap budaya Jawa. Muhammadiyah periode awal menunjukkan sikap apresiasi dan sangat menjunjung tinggi identitas kejawaannya, sementara periode pasca 1930 berubah menjadi sangat anti budaya Jawa.[14] Berbeda dengan

---

Kajian Historis dan Metodologis", *tesis* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2011).

13. Dalam periodesasi yang dibuatnya, Imron tampak terlalu menjadikan periodesasi Gusmian sebagai pedoman, mengikuti begitu saja tanpa bersikap kritis. Akibatnya ia terjebak dalam menghadirkan literatur-literatur tafsir Al-Qur'an ulama muhammadiyah dalam standar periodesasi literatur tafsir Al-Qur'an Indonesia Gusmian. Rentang waktu periode pertama hingga ketiga yang tidak seimbang tidak dapat diberlakukan begitu saja pada literatur tafsir Al-Qur'an Muhammadiyah. Misalnya pada periode pertama yang mengangkat *Tafsir Al-Qur'an Djoez ke Satoe* yang tidak diketahui tahun terbitnya dan disandingkan dengan *Tafsir Al-Azhar* yang terbit pada 1960-an. Literatur tafsir yang disuguhkan terkesan meloncat jauh, padahal periode ini dimulai 1920-an hingga 1960-an. Selain itu, masih banyak karya tafsir Al-Qur'an ulama Muhammadiyah yang tidak dimasukkan dalam pengelompokan literatur tafsir yang dilakukannya. Sebagai perbandingan, penulis membuat periodesasi tafsir Al-Qur'an karya ulama Muhammadiyah berdasarkan penggunaan bahasa dan aksaranya secara runut untuk membuktikan kedinamisan tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an kalangan Muhammadiyah dalam mengikuti tren bahasa dan aksara. Ini dibahas pada bab kedua tulisan ini.

14. Ahmad Najib Burhani, "The Muhammadiyah's Attitude to Javanesse Culture in 1912-1930: Apreciation and Tension", *tesis* (Leiden:

Burhani, Jainuri (1997) memetakan Muhammadiyah awal terjadi pada 1912-1942 untuk melacak ideologi pembentukan Muhammadiyah.[15] Dengan demikian, pemetaan keduanya atas periode Muhammadiyah awal tidak ada kesepakatan yang baku. Di dalam buku ini, penyebutan Muhammadiyah awal dibatasi pada era 1912-1930 di mana penulisan literatur tafsir Al-Qur'an Muhammadiyah masih menggunakan aksara Jawa.[16]

Bertolak dari kajian Imron, penelitian ini lebih melihat ideologi Muhammadiyah awal yang terkandung di dalam karya tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa. Studi mengenai ideologi Muhammadiyah pada era pembentukannya pernah dilakukan oleh Achmad Jainuri (2002). Kajian Jainuri membuktikan bahwa ideologi reformis Muhammadiyah tidak serta merta berkaitan dengan sisi keagamaan yang menentang segala perbuatan bidah dan takhayul yang banyak dilakukan oleh Muslim tradisionalis, melainkan sesungguhnya misi reformasi Muhammadiyah memberi tekanan yang lebih besar pada kesejahteraan sosial. Argumen ini dibangun dengan menelaah rekonstruksi Islam dan keyakinan dasar Muhammadiyah, bagaimana doktrin Islam Muhammadiyah ditafsirkan sebagai upaya pembaruan kehidupan sosial sehingga pemahaman Islam Muhammadiyah bisa dilihat dari sisi praktisnya.[17]

Diskusi ilmiah tentang ideologi Muhammadiyah yang

Leiden University, 2004).

15. Achmad Jainuri, "The Formation of the Muhammadiyah's Ideology 1912-1942," *disertasi* (Canada: McGill University, 1997).

16. Tradisi penulisan literatur tafsir Al-Qur'an di kalangan ulama Muhammadiyah dari waktu ke waktu mengalami dinamika penggunaan aksara dan bahasa. Penjelasan selengkapnya atas hal ini dibahas dalam bab kedua tulisan ini.

17. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002).

dilakukan Jainuri membantu penulis dalam membuat kerangka pendekatan teoretis dalam mengkaji terjemah dan tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa. Teks-teks tafsir Al-Qur'an yang lahir dari tangan-tangan ulama dan intelektual Muslim Nusantara termasuk Muhammadiyah tidak mungkin muncul dalam ruang hampa. Oleh karena itu, buku ini berupaya melacak pemikiran Muhammadiyah pada masa awal yang tertuang di dalam karya tafsirnya. Buku ini memberi gambaran nalar Muhammadiyah awal melalui literatur tafsir Al-Qur'annya yang menunjukkan dinamika pemikiran Islam di Jawa. Dalam kajian tafsir, penelitian ini akan mengisi celah kelangkaan studi tafsir lokal beraksara carakan yang sebelumnya tidak banyak memperoleh perhatian.

Atas dasar itu, kajian terhadap literatur tafsir Al-Qur'an carakan yang penulis lakukan ini sedikitnya memiliki tiga kontribusi penting. Pertama, kajian ini berkontribusi mengungkap sejarah dinamika penulisan tafsir Al-Qur'an di Jawa khususnya literatur tafsir Al-Qur'an yang beraksara carakan. Kedua, penelitian ini menampilkan sisi lain dari Muhammadiyah sebagai organisasi Islam modernis di Jawa yang memberikan perhatian penuh pada tafsir Al-Qur'an carakan pada masa awal berdirinya namun kemudian bersifat dinamis dalam mengikuti tren penulisan tafsir Al-Qur'an. Ketiga, tulisan ini memberi warna baru terhadap kajian tentang Muhammadiyah dan ideologinya yang ditelusuri melalui naskah tafsir Al-Qur'an-nya yang beraksara carakan, di mana hal ini belum pernah dilakukan oleh pegiat studi kemuhammadiyahan maupun sarjana tafsir. Dengan demikian, buku ini melengkapi penelitian-penelitian sebelumnya tentang ideologi Muhammadiyah dan tafsir Al-Qur'an berbahasa daerah di Indonesia.

Tesis dan Lingkup Kajian

Dua literatur tafsir Al-Qur'an yang dikaji dalam buku ini adalah *Quran Jawen* dan *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi* (selanjutnya ditulis QJ dan TQJ). QJ merupakan karya tim ulama Muhammadiyah bagian Taman Pustaka Surakarta, sementara TQJ adalah karya yang dipublikasikan atas nama penerbit A.B. Siti Syamsiyah yang tidak lain adalah anggota Muhammadiyah Surakarta. Kedua literatur tersebut sama-sama tidak diketahui siapa penulisnya secara personal. Kajian ini dengan demikian tidak diarahkan untuk melihat pemikiran tokoh secara utuh atau sebagai penelitian perbandingan kedua literatur, melainkan menggali gagasan-gagasan dari kedua literatur tersebut yang memiliki kesepadanan dalam sebuah kerangka epistemologis Muhammadiyah yang sama. Melalui QJ dan TQJ sebagai obyek kajian, buku ini menyuguhkan sejarah literatur tafsir Al-Qur'an beraksara carakan dalam perspektif relasi kuasa antara penulis dan penerbit (lembaga Muhammadiyah), kekuasaan (*state* atau kraton), dan masyarakat pembaca dengan memperhatikan aspek sosial, politik, dan keagamaan di Jawa saat itu, sekaligus menggali konstruksi nalar Muhammadiyah awal yang didokumentasikan dalam kedua literatur tersebut.

Kedua literatur ini dipilih sebagai obyek kajian karena beberapa alasan. Pertama, meskipun QJ dan TQJ bukan literatur tafsir Al-Qur'an carakan yang pertama,[18] namun keduanya adalah tafsir Al-Qur'an carakan pertama yang ditulis dan diterbitkan Muhammadiyah. Sementara itu, sejumlah kajian selama ini menganggap Muhammadiyah sebagai organisasi modernis yang bertolak belakang dengan budaya Jawa.[19]

---

18. Pembahasan mengenai beberapa literatur tafsir Al-Qur'an carakan secara khusus terdapat pada bab kedua tulisan ini.

19. Di antaranya adalah Herman L. Beck, "Islamic Purity at Odds with Javanese Identity: The Muhammadiyah and the Celebration of the

Sedangkan kajian lainnya menyatakan bahwa Muhammadiyah bersikap ambigu terhadap budaya Jawa.[20] Berbeda dari anggapan keduanya, keberadaan QJ dan TQJ menunjukkan bagaimana Muhammadiyah membangun otoritasnya sebagai organisasi Islam dalam lingkup keulamaan Jawa secara umum.

Kedua, secara umum kehadiran QJ dan TQJ membantah argumen Geertz (1960) tentang Islam Jawa yang dianggap hanya merupakan Islam tradisi, Islam mistis, dan sangat jauh dari Islam sesungguhnya di Arab.[21] Orang-orang Muslim di Jawa pada kenyataannya berusaha memahami Islam melalui tafsir Al-Qur'an sebagaimana umat Muslim di Arab. Keberadaan tafsir Al-Qur'an carakan adalah bagian dari upaya Muslim Jawa memahami kitab sucinya. Vernakularisasi (pelokalan bahasa) dalam memahami Al-Qur'an yang dilakukan Muslim Jawa dimaksudkan agar petunjuk Al-Qur'an mampu dibaca, dipahami, dan dipraktekkan oleh masyarakat Jawa yang secara umum tidak memahami bahasa Al-Qur'an yang berbahasa

---

Garebeg Maulud Ritual in Yogyakarta," Jan Platvoet dan Karel van der Toorns (ed.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour* (Leiden: Brill, 1995), 261-283.

20. Ahmad Najib Burhani, "The Muhammadiyah's Attitude to Javanesse Culture in 1912-1930: Apreciation and Tension", *Thesis* Universitas Leiden, 2004.

21. Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 5. Sebenarnya pendapat Geertz telah dibantah oleh Mark Woodward yang menyatakan bahwa Islam telah dengan cepat meresap dan mendalam ke dalam budaya Jawa karena ia dianut oleh istana-istana Kerajaan sebagai landasan negara teokrasi, dan karenanya Islam memainkan peran penting dalam kehidupan priyayi pra-Modern di istana-istana Jawa. Namun, dalam hal ini Woodward belum mengungkap data dalam bentuk teks tafsir yang menguatkan pendapatnya. Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, vol.II, (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 551; M.R. Mark Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Arizona: the University of Arizona Press, 1989), 3.

Arab.[22]

Ketiga, penggunaan aksara Jawa dalam penulisan QJ dan TQJ merupakan hal yang tidak lazim di tengah agenda nasionalisasi bahasa. QJ dipublikasikan pada 1927 sementara TQJ pada 1928, sebuah era di mana tradisi literasi telah massif menggunakan bahasa Indonesia.[23] Bahkan, semangat nasionalisme Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928 di antaranya adalah menjadikan Bahasa Indonesia sebagai bahasa Nasional. Pada kenyataannya, nasionalisme bahasa Indonesia benar-benar menggeser penggunaan aksara lokal dalam penulisan literatur tafsir Al-Qur'an.[24] Dengan demikian, buku ini melihat lebih jauh otoritas Muhammadiyah sebagai organisasi Islam pertama di Jawa mempertahankan tradisi literasi aksara Jawa dalam karya tafsir Al-Qur'annya.

Sebagai produk budaya dan pemikiran Muhammadiyah, QJ dan TQJ banyak membincang persoalan polemik keagamaan baik dengan sesama Muslim maupun non-Muslim. Hal ini karena secara umum Muhammadiyah memiliki sejumlah peranan yang di antaranya adalah sebagai gerakan pembaruan keagamaan.[25] Perhatian kedua literatur tafsir ini terutama menyentuh pada praktik-praktik keagamaan Islam sinkretis yang mengarah pada perilaku taklid, bidah, takhayul, dan khurafat. Hal ini menarik karena dengan menggunakan huruf carakan sebagai

---

22. *Tafsir Qur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 3.

23. *Tafsir al-Furqan* karya A. Hassan, salah satu pendiri lembaga Persatuan Islam (PERSIS) juga ditulis dengan bahasa Indonesia dan terbit pada 1928.

24. Moch. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indoesia: Realsi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian", *Visi Islam* 1, no. 1 (Januari 2002), 14.

25. Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah Tehadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1998), 3.

media tulis yang melambangkan identitas kejawaan, QJ dan TQJ mengangkat isu purifikasi Islam di mana hal ini merupakan misi para Muslim reformis.

Dengan identitas kejawaannya itu, Muhammadiyah awal menurut Najib Burhani dianggap kurang puritan.[26] Buku ini hendak menguji kembali argumen tersebut. Asumsi dasar penulis terhadap keberadaan QJ dan TQJ adalah bahwa sejak awal, Muhammadiyah sudah puritan meskipun juga tidak melepaskan identitas kejawaan. Gagasan puritanisme Muhammadiyah tersebut telah tertuang di dalam literatur QJ dan TQJ yang beraksara Jawa. Dengan demikian, buku ini akan memberi warna baru dalam diskusi tentang dinamika pemikiran Islam di Jawa yang secara spesifik terkait dengan sejarah pergulatan Muhammadiyah secara ideologis dengan sumber utama tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa.

Buku ini menggunakan metode analisis ganda dalam memahami Al-Qur'an dan tafsir versi Asma Barlas, yaitu analisis historis dan hermeneutis.[27] Kedua metode ini digunakan penulis secara berbeda dari Asma Barlas. Kedua model pembacaan tersebut oleh Barlas dipakai untuk meneliti ayat-ayat Al-Qur'an yang diklaim para konservatif maupun feminis sebagai ayat bias gender. Di sini penulis menggunakan analisis historis untuk menempatkan QJ dan TQJ dalam ruang historis tertentu sehingga penafsiran-penafsiran yang terkandung di dalamnya tidak dapat dicerabut dari sejarah yang melingkupinya. Analisis ini digunakan terutama dalam wilayah teknis penulisan kitab tafsir untuk mengungkap seluruh aspek tekstualitas literatur tafsir QJ dan TQJ.

---

26. Ahmad Najib Burhani, Muhammadiyah Jawa, 142.

27. Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005).

Kedua, analisis hermeneutis penulis gunakan untuk mengungkap kesadaran hermeneutis pengarang QJ dan TQJ dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Metode ini menyingkap penafsiran-penafsiran QJ dan TQJ melalui bahasa dan pilihan kata yang sesuai dengan audiens yang dihadapinya dalam kurun waktu dan basis sosial tertentu secara mendalam. Dengan kata lain, analisis ini berada dalam wilayah pemaknaan teks atau yang berkaitan dengan prinsip hermeneutik yang dikonstruk pengarang di dalam praktik penafsirannya. Melalui dua metode analisis tersebut, tulisan ini akan meretas arah baru bagi studi kemuhammadiyahan. Tulisan ini melihat nalar Muhammadiyah masa awal di dalam tafsir Al-Qur'an carakan secara historis di satu sisi dan hermeneutis di sisi yang lain.

Karena QJ dan TQJ ditulis menggunakan bahasa dan aksara Jawa, untuk menyusun buku ini pertama-tama penulis melakukan cara kerja filologi meliputi menelusuri naskah, membaca teks, traskripsi-transliterasi, terjemah dan menganalisis isi teks. Penulis juga melakukan edit atas beberapa kesalahan penulisan sehingga dapat terbaca dengan jelas. Untuk mengatasi adanya sejumlah bahasa yang tidak sesuai di dalam kamus-kamus berbahasa Jawa, penulis dalam menerjemahkan kedua literatur ini menggunakan terjemahan harfiah dan bebas. Terjemahan harfiah dipakai dalam batas bahasa QJ dan TQJ yang memiliki ekuivalen dengan bahasa Indonesia. Sebaliknya, jika tidak ada ekuivalennya, maka digunakan terjemah bebas.

Untuk menyingkap nalar Muhammadiyah awal dalam sejarah dan literatur QJ dan TQJ ini, penulis meminjam hermeneutika Gadamer utamanya pada teori *fusion of horizon* (penggabungan horison). Horison adalah bentangan visi yang meliputi segala sesuatu yang bisa dilihat dari titik tolak khusus. Seseorang yang tidak memiliki horison, tidak akan bisa melihat sesuatu secara lebih jauh, luas dan dalam. Sebaliknya, seseorang tersebut akan

menilai sesuatu yang paling dekat secara berlebihan, di mana ini akan terlampaui bagi orang yang mempunyai horison. Dengan horison, seseorang juga bisa melihat masa lalu sesuai dengan wujudnya sendiri.[28] Setiap proses pemahaman, pasti melibatkan dua horison, yaitu horison masa lalu dan horison masa kini. Gadamer menyebutnya *horizon of the past* (horison masa lalu) *and horizon of the present* (horison masa kini). Hubungan keduanya adalah bahwa horizon masa lalu selalu membentuk horison historis, dan horison masa kini tidak dapat dibentuk tanpa horison masa lalu. Dengan demikian, pemahaman selalu merupakan gabungan dari horison-horison yang ada dengan sendirinya.[29]

Dalam proses penafsiran, istilah lain untuk horison masa lalu adalah horison teks, sedangkan horizon masa kini adalah horison pembaca. Untuk memperoleh pemahaman yang objektif-komprehensif, maka keduanya harus disatukan dalam *fusion of horizons*. Oleh karena itulah mengapa prapemahaman terhadap suatu teks harus selalu dipikir-pikir ulang, ditimbang, dan dikoreksi oleh penafsir sendiri sampai pada kesempurnaan pemahaman, sebagaimana dibahas sebelumnya. Prapemahaman seorang penafsir yang telah dipengaruhi oleh konteks tertentu merupakan bagian dari horison pembaca. Sedangkan horison teks adalah suatu pengetahuan yang ada di dalam teks dan berkaitan dengan situasi atau konteks teks tersebut.

Teori *fusion of horizon* juga didahului adanya kesadaran tentang situasi hermeneutik. Situasi hermeneutik mengandaikan pemahaman seseorang terhadap suatu teks yang tidak akan terlepas dari situasi dan kondisi yang melingkupinya. Termasuk

---

28. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer and Donald G. Mar (London: Continuum, 2004), 301.

29. *Ibid*, 305.

juga di dalamnya berupa epistemologi, ilmu pengetahuan, pengalaman hidup, kepentingan praktis, bahasa, tradisi dan kultur, serta apa saja yang diindra oleh penafsir. Oleh karenanya, suatu penafsiran pasti melibatkan pra-pemahaman, asumsi, prasangka, atau ekspektasi makna dari penafsir. Kesadaran yang dipengaruhi oleh sejarah merupakan kesadaran akan situasi yang menjadi horison pemahaman.[30]

Berdasarkan teori tersebut, upaya menafsirkan Al-Qur'an di kalangan Muhammadiyah di sini penulis tempatkan sebagai sebuah kesadaran hermeneutis. Hal ini secara umum tampak pada bagaimana Muhammadiyah melakukan pembaruan di bidang agama dan sosial di tengah-tengah masyarakat Muslim tradisionalis dan Jawais saat itu. Tradisionalisme Islam, jawaisme, dan modernisme kolonial merupakan tiga kondisi sosio-kultural yang dihadapi Muhammadiyah pada masa awal didirikan.[31] Hal ini tentu menjadi bagian dari horizon yang tertanam dalam kesadaran pengarang QJ dan TQJ sebelum menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

Perlawanan Muhammadiyah terhadap taklid serta seruannya untuk berijtihad dan kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis,[32] juga merupakan bentuk aplikasi gagasan Gadamer yang melibatkan penggabungan horizon teks dan horizon pembaca. Ijtihad dalam hal ini mengarah pada upaya hermeneutis atau penalaran terhadap Al-Qur'an yang memungkinkan interpolasi makna di mana seseorang menetapkan makna teks sesuai konteks historisnya sekaligus menetapkan cara bertindak yang

---

30. *Ibid*, 300-301.

31. Kuntowijoyo, "Pengantar" dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1998), xvi.

32. Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Tweentieth Century Indonesia* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001), 85.

sesuai dengan makna teks dalam situasi yang berubah.[33]

Sebagai bagian dari kalangan reformis, Muhammadiyah mengakui bahwa Islam adalah agama rasional yang terbuka bagi ide-ide, kreativitas, dan kemajuan.[34] Bagi K.H. Ahmad Dahlan, agama yang absolut juga tidak boleh dibiarkan begitu saja, melainkan harus dipahami melalui penafsiran manusia yang berlaku dalam konteks sosial yang kompleks. Tidak adanya penafsiran agama yang absolut mendorong Muhammadiyah untuk terus melakukan interpretasi ulang terhadap ajaran-ajaran Islam utamanya Al-Qur'an dan Hadis.[35] Hal ini berarti bahwa Muhammadiyah juga memperhatikan relasi konteks historis dan konteks mufassir masa kini atas pemahamannya terhadap Al-Qur'an yang merupakan pola penyatuan horison teks dan horison pembaca.

Sistematika Isi Buku

Pembahasan buku ini diawali dengan bab pendahuluan di mana penulis melakukan investigasi melalui latar belakang mengapa keberadaan literatur tafsir Al-Qur'an carakan seringkali luput dalam kajian-kajian mutakhir. Bab ini mencoba merangsang pembaca tentang munculnya tafsir Al-Qur'an beraksara carakan dalam tradisi penulisan literatur tafsir Al-Qur'an di Jawa untuk mengembalikan ingatan masa lalu mengenai sejarah intelektual Muslim Jawa. Bab ini juga berisi

33. Tamara Sonn, *Interpreting Islam: Bandali Jawzi'i Islamic Intellectual History* (New York: Oxford University, 1996), 24.

34. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis,* cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000), 19.

35. Achmad Jainuri, Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal, (Surabaya:LPAM, 2002), 122.

rumusan pertanyaan sekaligus menyajikan langkah-langkah untuk menjawab pertanyaan tersebut.

Setelah itu pada bab kedua, buku ini menyajikan penelaahan atas penafsiran Al-Qur'an di Jawa beserta munculnya karya tafsir Al-Qur'an beraksara carakan. Kehadiran tafsir Al-Qur'an carakan sebagai varian literatur tafsir menunjukkan kuatnya tradisi Islam dan produksi literatur keislaman di Nusantara. Di dalam bab ini penulis berusaha menemukan relasi tafsir Al-Qur'an carakan dengan otoritas pengarang baik itu berhubungan dengan *state* atau kraton sebagai pusat kegiatan penulisan maupun otoritas keulamaannya.

Pada bab ketiga, penulis memaparkan literatur tafsir Al-Qur'an carakan Muhammadiyah dalam hal ini QJ dan TQJ secara filologis dan sosio-historis. Hal-hal yang dibahas pada bab ini pertama kali berhubungan dengan keberadaan tafsir Al-Qur'an carakan dalam sejarah pergeseran penggunaan aksara lokal. Di sini penulis memperlihatkan bagaimana relasi kuasa bermain dalam memunculkan dan kemudian mematikan aksara carakan sebagai media penulisan teks-teks sekuler maupun teks keagamaan termasuk tafsir Al-Qur'an. Ada sejumlah faktor penyebab pergeseran dan kematian tafsir Al-Qur'an beraksara carakan yang diungkapkan di awal bab ini.

Bab ini juga menelaah posisi keulamaan Muhammadiyah terutama pada upayanya membangun otoritas dan mentradisikan penulisan kitab tafsir Al-Qur'an. Topik ini menawarkan uraian perbandingan Muhammadiyah sebagai representasi Muslim reformis di Jawa dengan para ulama tradisionalis dalam membangun otoritas keagamaannya melalui penulisan karya-karya keislaman. Bab ini juga menampakkan tradisi penulisan literatur tafsir Al-Qur'an yang sangat massif di kalangan Muhammadiyah dan kedinamisannya dalam mengikuti tren kebahasaan. Pada akhir bab kedua ini penulis menyajikan

uraian mengenai QJ dan TQJ dari sisi filologinya meliputi identitas naskah, karakteristik bahasa, sistematika penyajian, dan sumber rujukan, serta dari sisi sosio-historis secara umum yang melingkupi penulisan QJ dan TQJ.

Bab keempat buku ini dibuat sebagai langkah mengungkap nalar Muhammadiyah yang terkandung di dalam QJ dan TQJ. Teori horizon Gadamer dalam hal ini berfungsi untuk melihat sejauh mana horizon pengarang QJ dan TQJ mempengaruhi penafsiran-penafsirannya. Di dalam bab ini diterangkan gambaran epistemologi Muhammadiyah dalam menafsirkan Al-Qur'an. Selain itu, bab ini juga berisi gagasan dasar keislaman Muhammadiyah berupa pemahamannya mengenai relasi fungsional wahyu dengan akal, serta pandangannya atas doktrin keislaman. Sebagai penutup bab ini disuguhkan beberapa contoh penafsiran QJ dan TQJ tentang istilah kafir, iman, munafik, dan jihad dalam pendekatan kontekstual versi Muhammadiyah awal.

Kemudian pada bab kelima, penulis melanjutkan pembahasan dengan kembali menguji pendekatan kontekstual Muhammadiyah dalam QJ dan TQJ untuk melihat pandangannya terhadap taklid. Bab ini merupakan eksplorasi dari konsep dasar taklid yang dipahami Muhammadiyah di dalam QJ dan TQJ sebagai representasi dari nalar reformis Muhammadiyah. Di dalam bab ini disajikan pula beberapa contoh praktik taklid yang dikritik Muhammadiyah serta dampaknya yang dianggap telah dan akan terus memecah persatuan umat Islam.

Buku ini diakhiri dengan kesimpulan yang merangkum temuan-temuan penelitian penulis. Bab ini merupakan puncak dari eksplorasi penulis dengan beragam gagasan, persoalan, dan penyelesaiannya yang tertuang pada bab-bab sebelumnya. Hasil dari penelitian ini adalah keseluruhan studi yang tentunya ditujukan untuk melihat nalar Muhammadiyah awal di dalam sejarah dan literatur tafsir Al-Qur'an carakan. Bab ini juga

dilengkapi dengan sejumlah saran untuk penelitian lanjutan sebagai upaya pengembangan kajian literatur tafsir Al-Qur'an beraksara lokal, studi kemuhammadiyahan, serta kajian Islam Indonesia secara umum.

BAB I

Sejarah Penafsiran Al-Qur'an Carakan

"Kalau jadi Hindu, jangan jadi orang India. Kalau jadi Kristen, jangan jadi orang Yahudi. Kalau jadi Islam, jangan jadi orang Arab. Tetaplah jadi orang Indonesia dengan adat budaya Nusantara yang kaya raya ini."

---Bung Karno.

Saya menukil pernyataan Bung Karno di atas untuk menunjukkan betapa telah lama bangsa Indonesia diingatkan untuk menghargai dan menjunjung tinggi adat budayanya. Ini juga yang telah dilakukan oleh para ulama di Nusantara zaman dahulu ketika mengajarkan Islam, mereka tidak lantas menghilangkan budaya Nusantara sepenuhnya. Istilah *mohlimo* dari Kanjeng Sunan Ampel (w. 1478 M) yang terkenal sebagai peringatan untuk tidak melakukan lima perbuatan terlarang adalah bentuk penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya melibatkan bahasa dan budaya Nusantara, dalam hal ini Jawa. Ajaran *mohlimo* berisi *emoh main* (tidak mau bermain judi), *emoh mendem* (tidak mau minum minuman yang

memabukkan), *emoh madat* (tidak mau menghisap candu atau narkotika), *emoh maling* (tidak mau mencuri), dan *emoh madon* (tidak mau berzina).[1]

Kelima peringatan itu semuanya bisa dilacak dalilnya melalui Q.S. Al-Maidah (5): 90 untuk ajaran pertama hingga ketiga, Q.S. Al-Maidah (5): 38-39 untuk larangan mencuri, serta Q.S. Al-Maidah (5): 5 dan Q.S. Al-Isra' (17): 32 tentang larangan berzina. Pada masa yang berbeda, Kanjeng Sunan Kalijaga mendakwahkan Islam melalui pertunjukan wayang dan menciptakan tembang-tembang.[2] Hal ini menunjukkan bahwa dengan unsur lokalitas, baik bahasa, budaya maupun struktur pengetahuan, penafsiran atas Al-Qur'an-Hadis bisa dengan mudah dipahami masyarakat awam. Dari sanalah Islam Nusantara berkembang.

Pada bab ini penulis mengajak pembaca menelusuri jejak sejarah penafsiran Al-Qur'an di Jawa yang melibatkan bahasa serta aksara lokal Jawa, yaitu carakan. Barangkali hal ini sulit diterima oleh sebagian orang belakangan di mana Al-Qur'an yang berbahasa Arab dan bahasanya mengandung mukjizat, dengan mudahnya dijawakan. Umumnya, umat Islam di dunia berada dalam situasi *diglossia*, sebuah keadaan di mana dua variasi bahasa digunakan oleh suatu komunitas tetapi bahasa yang satu yakni bahasa Arab dianggap lebih tinggi nilainya dibanding dengan yang lain.[3]

---

1. Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia* (Solo: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 33-34.

2. Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama ynag Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah*, cet. ke-10, (Tangerang: Pustaka IMaN, 2019), 267-270.

3. Moch. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian", *Visi Islam*. Vol. 1, No. 1, Januari 2002, 13-14.

Begitu juga yang terjadi di dunia Melayu dan wilayah-wilayah lain di Nusantara, termasuk Jawa. Karena pengaruh *diglossia*, tradisi penulisan dan penyalinan teks-teks keislaman banyak dilakukan menggunakan bahasa Arab. Kesadaran vernakularisasi[4] kemudian menggeser penulisannya menjadi *pegon* atau *jawi*, meski tetap tidak meninggalkan alfabet Arab. Meskipun demikian, di belahan wilayah Jawa bagian Selatan, pusat kekuasaan Mataram Islam tidak terpengaruh dengan *diglossia*. Dalam kehidupan keislamannya, mereka melakukan pola adopsi dan adaptasi antara Islam dengan budaya Jawa. Begitu pula ketika melakukan upaya penafsiran terhadap Al-Qur'an.

A. Penafsiran Al-Qur'an di Jawa

Berbicara tentang tafsir Al-Qur'an akan banyak dihadapkan pada beragam pertanyaan, misalnya, apa itu tafsir, apa perbedaannya dengan terjemah, bagaimana bentuknya, sejak kapan muncul upaya menafsirkan, siapa saja yang boleh menafsirkan, seperti apa kaidah-kaidah tafsir, mengapa orang menafsirkan, dan sebagainya. Pertanyaan-pertanyaan tersebut juga berlaku ketika pembicaraan tafsir Al-Qur'an difokuskan secara spesifik dalam lingkup Indonesia. Diskusi tentang tafsir di Indonesia bahkan lebih unik dan tak jarang melahirkan narasi-narasi yang saling bertentangan terkait dengan standar kaidah menafsirkan Al-Qur'an. Seperti halnya yang pernah terjadi adalah polemik terkait dengan penggunaan bahasa lokal sebagai media menafsirkan atau menerjemahkan Al-Qur'an di Indonesia.

---

4. Vernakularisasi secara sederhana diartikan sebagai pelokalan bahasa agar pesan-pesan keagamaan menjadi mudah diterima masyarakat lokal. *Ibid*.

Persoalan-persoalan tersebut tentu harus dibaca melalui berbagai sisi. Pertama, secara geografis, Indonesia adalah wilayah yang jauh dari Timur Tengah,[5] pusat Islam, dan memiliki peradaban tersendiri dengan beragam budaya, bahasa dan aksara. Kedua, Islam yang sampai ke Indonesia dibawa oleh orang-orang dari berbagai wilayah, baik itu para pedagang dari Gujarat, Persia, Cina, Arab, India, dan lainnya dengan sentuhan budaya masing-masing. Ketiga, perkembangan Islam di Indonesia mengikuti ritme perkembangan budaya. Ini semua berpengaruh pada awal mula pembentukan komunitas Muslim di Indonesia dan pengenalannya dengan tafsir Al-Qur'an.

Dalam kosa kata bahasa Indonesia, terjemah adalah menyalin (memindahkan) suatu bahasa ke bahasa lain atau mengalihbahasakan. Sedangkan tafsir adalah keterangan atau penjelasan atas ayat-ayat Al-Qur'an agar maksudnya lebih mudah dipahami. Dari sinilah muncul istilah "tafsir harfiah" yaitu tafsir kata demi kata.[6] Dengan demikian, kata "terjemah" dianggap lebih longgar dan bisa digunakan untuk memahami selain Al-Qur'an, sementara kata "tafsir" lebih merepresentasikan pemahaman atas Al-Qur'an.

Persoalan term "terjemah" dan "tafsir" pada akhirnya merambat pada disiplin hermeneutika. Dalam disiplin tersebut, istilah "hermeneutika" dapat didefinisikan sebagai teori tentang interpretasi makna.[7] Kata *hermeneutics* secara etimologis diambil

---

5. Kondisi ini oleh beberapa sarjana menjadi argumen penting untuk mengatakan bahwa Islam Indonesia bukan Islam yang murni seperti di Timur Tengah. Misalnya Clifford Geertz, C.L.M. Panders, Snouck Hurgronje, dan sebagainya.

6. Tim Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 1409 dan 1509.

7. Joseph Bleicher, *Contemporary Hermenutics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 12.

dari bahasa Yunani, yaitu *hermeneuein* yang berarti *to interpret* (menjelaskan atau menafsirkan) dan kata bendanya *hermeneia* yaitu *interpretation* (penafsiran/interpretasi). Dari dua kata itu, hermeneutika mencakup tiga hal, yaitu *to say* (mengatakan), *to explain* (menjelaskan), dan *to translete* (menerjemahkan). Untuk itulah, hermeneutika pada dasarnya merupakan salah satu seni menginterpretasi segala sesuatu (dari teks, konteks, perilaku, dan bidang apapun).[8]

Dari definisi ini, meskipun kata *translation* (terjemah) dalam mencapai suatu pemahaman melibatkan dua bahasa yang berbeda, namun *translation* termasuk bagian dari *interpretation* (penafsiran). Penerjemahan Al-Qur'an tidak lain pasti juga memerlukan kadar penafsiran tertentu, sehingga hasilnya disebut juga sebagai tafsir.[9] Dalam disiplin ilmu Al-Qur'an, semua usaha pemahaman Al-Qur'an dalam penulisan sebuah karya tetap disebut terjemah jika ditulis dengan bahasa non-Arab, kecuali *tafsiriyah* yaitu pencarian makna terdekat dalam bahasa yang berbeda. Yang demikian ini pada akhirnya juga identik dengan tafsir.[10]

Sedikitnya ada tiga aksara yang banyak digunakan dalam penulisan terjemah dan tafsir Al-Qur'an oleh ulama Jawa, yaitu aksara Jawa (carakan), pegon, dan latin. Menurut Gusmian (2016), perbedaan ketiga aksara ini menunjukkan basis sosial di mana penerjemahan dilakukan. Ketiga basis sosial tersebut adalah Kraton atau Kauman dengan aksara Jawa, Pesantren

---

8. Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 4.

9. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren*, 180.

10. Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: Mansyūrat al-'Asr al-Ḥadiṡ, t.th), 316; Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān fī'Ulūm al-Qur'ān*, juz II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 111.

dengan aksara pegon dan *Putihan* (masyarakat urban) dengan aksara latin.[11] Pemetaan di atas merujuk pada pendapat Snouck Hurgronje yang membagi tiga wilayah utama basis Islam di Jawa, yaitu pesantren yang secara umum berada di wilayah pesisir,[12] kauman berada di sekitar masjid di pusat kota dan keraton, dan *putihan* berada di daerah pedesaan.[13]

Ketiga kategori yang dibuat Gusmian di atas menitikberatkan pada penggunaan bahasa dalam penafsiran Al-Qur'an oleh intelektual Jawa sebagai media penyampai pesan di mana merefleksikan ideologi pengarangnya. Perbedaan pengarang dalam memilih suatu bahasa menciptakan komunitas-komunitas yang juga berbeda dalam hal tradisi penafsiran Al-Qur'an. Di sini Gusmian tidak hanya membagi geososial tafsir di Jawa, melainkan juga mengungkap tujuan penulisannya masing-masing. Kepentingan pengajaran yang bersifat religius menjadi aspek paling mendasar dari penulisan tafsir Al-Qur'an. Akan tetapi beberapa karya tafsir yang muncul ada kalanya juga terkait dengan sikap penafsir atas masalah sosial, budaya, dan politik.

---

11. Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", *Suhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, 141-168.

12. Dalam pendapatnya ini Hurgronje tampak mengesampingkan pesantren-pesantren yang muncul di pedalaman pada masa-masa awal. Seperti Pesantren Tebuireng (1899) dan Pesantren Rejoso (1919) di Jombang, Pondok Modern Gontor (1926) di Ponorogo, Pesantren Man'baul Ulum (1905) di Surakarta, dan sebagainya. Lihat: Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 24-25.

13. Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, terj. S. Gunawan, (Jakarta: Bhratara, 1973), 20 dalam Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", 145.

B. Aksara Carakan sebagai Media Tulis Tafsir Al-Qur'an

Aksara carakan atau yang dikenal dengan *Hanacaraka* telah lama digunakan masyarakat Jawa sebagai media tulis. Sedikitnya ada dua pendapat yang kuat mengenai asal usul aksara carakan, yaitu diciptakan oleh Aji Saka untuk mengenang kedua abdi setianya[14] dan pendapat lain menyebut huruf tersebut sengaja dibuat oleh Janubadra, seorang Emban Tuwanggana dan Mahapatih Mangkubumi di kerajaan Mataram I (723-744 M).[15] Di dalam tulisan ini, penulis tidak ingin membuktikan mana pendapat yang benar, melainkan lebih tertarik menyuguhkan argumen-argumen terkait kedua pendapat yang beredar tersebut. Dibanding Janubadra, kisah tentang Aji Saka jauh lebih populer bahkan telah disampaikan di buku-buku pelajaran aksara Jawa dasar.[16]

Dikisahkan bahwa Aji Saka merupakan seorang berilmu tinggi dari India memiliki dua abdi setia bernama Dora dan Sembada. Sesampainya di tanah Jawa, Aji Saka dan Dora menuju kerajaan Medhang di mana penguasanya bernama Prabu Dewatacengkar gemar makan daging manusia. Sementara Sembada ditugaskan menunggu keduanya di suatu daerah bernama Majeti sambil menjaga pusaka Aji Saka dan tidak diperkenankan memberikan pusaka itu kepada siapapun selain dirinya. Setelah Aji Saka berhasil mengalahkan Prabu Dewatacengkar, ia memerintahkan Dora untuk mendatangi Sembada dan mengambilkan pusakanya.

---

14. Ronit Ricci, "Reading a History of Writing: Heritage, Religion, and Script Change in Java", *Itinerario* 39, no. 3 (Desember 2015), 419.

15. Slamet Sutrisno, *Sorotan Budaya Jawa dan yang Lainnya* (Yogyakarta: Andi Offset, 2003), 9.

16. Sebagai contohnya lihat: Sunarto Wiguno, *Kawruh Pepak Basa Jawa Kangge Sekolah Dasar/Madrasah, Sekolah Lanjutan, lan Umum,* (Surabaya: Brian Publisher, 2017), 145-146.

Karena kesetiaan Sembada, ia tetap kukuh tidak berkenan menyerahkan pusaka kepada selain Aji Saka. Kisah berakhir ketika terjadi perdebatan antara Dora dan Sembada berlanjut dengan pertarungan keduanya hingga meninggal. Aji Saka yang terlambat mengetahui hal itu sangat menyesal lalu menciptakan alfabet Jawa *Hanacaraka* untuk mengenang keduanya.

Kisah Aji Saka yang populer itu oleh sebagian orang selama ini dibiarkan berselimut misteri dan berhenti hanya diyakini. Padahal jika direnungkan, banyak pertanyaan ilmiah yang dapat membuka ruang diskusi lebih dalam. Misalnya, apakah Aji Saka menemukan tulisan Jawa, memperkenalkan aksara baru atau memodifikasi aksara lama, mengingat sebelum mengenal huruf carakan orang-orang Nusantara menulis menggunakan huruf Jawa kuno atau kawi, dan sebelumnya menggunakan huruf pallawa dan bahasa sansekerta. Pertanyaan lainnya adalah seberapa besar dan kuat otoritas Aji Saka di Jawa sehingga hanya untuk mengenang abdi setianya, menjadikan orang-orang Jawa secara sukarela meninggalkan huruf Jawa kuno dan beralih kepada aksara carakan? Hemat penulis, kedua pertanyaan ini penting didiskusikan sebagai pengantar memahami bagaimana sejarah literasi aksara carakan.

Tidak ada kepastian tunggal mengenai kapan orang Nusantara pertama kali mengenal tulisan. Bukti adanya tradisi literasi yang paling tua selalu dinisbatkan pada keberadaan prasasti-prasati peninggalan kerajaan Kutai dan Tarumanegara sebagai kerajaan tertua di Nusantara yang berkuasa sekitar abad ke-4 atau abad ke-5 M. Prasasti-prasasti tersebut bertulis huruf pallawa dan bahasa sansekerta. Suatu perubahan besar terjadi ketika abad ke-9 M, kegiatan menulis di kalangan etnis Jawa bukan lagi dilakukan di atas bebatuan prasasti melainkan mulai

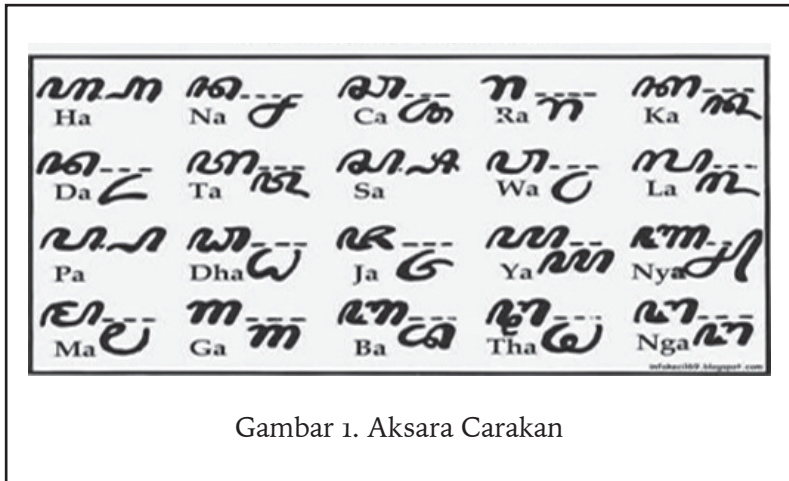
memakai alas berupa daun lontar.[17] Perubahan media tulis pada saat yang bersamaan juga menggiring perubahan bahasa yang digunakan yakni dari sansekerta ke dalam bahasa Jawa kuno. Salah satu buktinya adalah munculnya kitab saduran *Ramayana* dan *Mahabharata* dari bahasa sansekerta ke dalam huruf dan bahasa Jawa kuno.[18] Kedua sastra Jawa kuno *Ramayana* dan *Mahabharata* ini menandai babak baru dalam peradaban literasi masyarakat Jawa yang telah memiliki sistem tulisan sendiri.

Pada perkembangannya, huruf Jawa kuno mengalami perubahan ke dalam tiga bentuk sesuai masanya. Menurut Molen (2009), ketiganya berupa Kawi awal, Kawi akhir, dan aksara zaman Majapahit. Akan tetapi, perubahan itu tidak diketahui waktunya secara tepat.[19] Jika mengacu pada teori Molen, aksara zaman Majapahit merupakan aksara carakan yang erat kaitannya dengan cerita Aji Saka. Berdasarkan hal tersebut, maka cerita Aji Saka lebih menunjukkan transformasi sistem tulisan dari satu bentuk ke bentuk lain. Huruf Jawa kuno berupa *Ka-Ga-Nga* dan berjumlah 15 alfabet, sedangkan nama carakan diambil dari sebagian bunyi alfabetnya yang secara urut berupa *Ha Na Ca Ra*

17. Lontar merupakan daun pohon siwalan. Selain lontar, menurut Zoetmulder ada beberapa jenis bahan dan alat tulis yang digunakan sebagai media tulis karya sastra Jawa kuno, yaitu tanah, karas, dan pudak. Dengan mengacu pada sumber-sumber tua seperti *Hariwangsa, Sumasantaka, Sutasoma, dan Arjunawiwaha,* tanah digunakan sebagai alat tulis yang bentuknya seperti pisau kecil atau pensil. Sedangkan karas berbentuk seperti papan kayu atau kepingan batu sebagai alas yang ditulisi. Sementara itu, pudak adalah bunga pandan yang berbentuk lonjong, digunakan sebagai alat tulis seperti halnya tanah. Selengkapnya baca: Zoetmulder, *Kalangwan Sastra Jawa Kuno: Selayang Pnadang* (1974), 152-162.

18. Dennys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris 3* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), 6; R. Ng. Poerbatjaraka, *Kapustakaan Djawi* (Jakarta: Djambatan, 1957), 2-3.

19. Willem van der Molen, "Aksara, Huruf, dan Lambang, Jenis-jenis Tulisan dalam Sejarah: Tulisan Jawa", ed. Henry Chambert-Loir, *Sadur*, 320-323.

Ka Da Ta Sa Wa La Pa Dha Ja Ya Nya Ma Ga Ba Tha Nga sejumlah 20 huruf.[20] Dengan demikian, aksara carakan muncul sebagai efek dari penyusunan ulang alfabet bahasa Jawa kuno.

Gambar 1. Aksara Carakan

Perubahan bentuk alpabet dari Jawa kuno menuju carakan menandakan kesadaran masyarakat akan kompleksitas bahasa dan sistem tulisan dalam budaya tulis menulis. Jumlah huruf carakan yang lebih banyak menunjukkan adanya persiapan menghadapi perkembangan bahasa di masa depan yang dapat mewadahi seluruh bentuk komunikasi. Kisah kematian Dora dan Sembada yang mengerikan tidak lain adalah akibat kelalaian Aji Saka terhadap sebuah dokumen penugasan berupa tulisan yang dapat diuji keotentikan dan validitasnya. Pesan lisan yang disampaikan Aji Saka adalah simbol minimnya sistem bahasa yang pada akhirnya berakibat pada kebingungan, keraguan dan kesalahpahaman antara Dora dan Sembada. Dengan demikian, keputusan Aji Saka untuk memilih menggunakan

20. Ronit Ricci, "Reading a History of Writing: Heritage, Religion, and Script Change in Java", *Itinerario* 39, no. 3 (Desember 2015), 419.

aksara carakan sebagai sarana untuk mengenang kedua abdi setianya menyiratkan bahwa sistem penulisan yang baru akan memudahkan mengingat suatu komunikasi dan mencegah pengulangan peristiwa buruk akibat kata-kata tidak berdokumen.[21]

Sejak saat itu, aksara carakan menjadi media tulis etnis Jawa. Para pujangga selain menulis karya baru juga menyalin ulang kitab-kitab yang dahulu bertulis Jawa kuno menjadi carakan. Di sinilah terjadi penyalinan-penyalinan naskah yang menandai perkembangan kegiatan filologi di Jawa. Tradisi penulisan dan penyalinan naskah terpusat di kraton.[22] Kegiatan ini terus berlangsung bahkan hingga abad ke-19 M di Surakarta, sebuah wilayah kerajaan Mataram ketika raja-raja Jawa kehilangan kekuasaannya akibat politik kolonial Belanda. Pada saat itu, aktivitas berpikir di istana Surakarta menjadi sangat fokus pada upaya perkembangan rohani dan kebudayaan spiritual.[23] Usaha tersebut merupakan langkah untuk mempertahankan wibawa istana sebagai pusat kebudayaan Jawa yang kemudian disebut sebagai masa kebangkitan kesusasteraan Jawa klasik. Kitab-kitab berhuruf dan berbahasa Jawa kuno tidak hanya digubah ke dalam bahasa dan sastra Jawa baru (carakan), melainkan isinya juga diselaraskan dengan zaman Islam.[24] Usaha ini salah satunya dipelopori oleh R. Ng. Yasadipura I (w. 1803) bersama putranya, R. Ng. Yasadipura II (w. 1844).[25]

---

21. *Ibid.*

22. Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara*, 154.

23. M. C. Ricklefs, *A History of Modern*, 163; Sri Suhandjati Sukri, *Ijtihad Progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2004), 65.

24. T.H. Pigeaud, *Literatur of Java*, 235. Simuh menyebut era ini sebagai zaman pembaruan. Simuh, *Sufisme Jawa*, 62.

25. Dari sinilah muncul karya yang berbentuk cerita-cerita seperti

Penyebaran Islam telah membawa serta aksara dan bahasa Arab untuk diperkenalkan sebagai bahasa yang digunakan Al-Qur'an dan sumber-sumber ajaran Islam lainnya. Meskipun demikian, ketika Islam sampai di Jawa[26] sekitar abad ke-14 atau sebelum itu,[27] tidak lantas secara langsung menggantikan aksara dan bahasa lokal masyarakat Jawa. Sebagaimana tradisi di Arab, Islam pertama kali disebarkan di Jawa bukan melalui tradisi menulis, melainkan dengan tradisi oral, mengaji (membaca) Al-Qur'an.[28] Hal ini tentu sangat mendukung kemapanan aksara carakan sebagai huruf asli Jawa dalam media komunikasi tulis di kalangan etnis Jawa. Bahkan, manuskrip-manuskrip tentang Islam di Jawa yang muncul pada abad ke-16 banyak ditulis

---

serat *Ambiya, Tapel Adam, Kandha, Paramayogo, Menak,* dan lain-lain, termasuk tiga jenis kepustakaan Islam kejawen yakni *suluk, wirid,* dan *primbon*, dan sebagainya. Simuh, *Sufisme Jawa*, 150-152.

26. Perkembangan penyebaran Islam di Jawa ini kemudian sangat mewaspadai oleh Belanda karena dikhawatirkan mengancam stabilitas ekonomi dan politiknya. Belanda bahkan menciptakan sistem pendidikan yang anti Islam, sementara pendidikan Islam mendapat pengawasan yang sangat ketat. Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an,", 145, 151; M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since C. 1200,* edisi 3, (Basingstoke: Plgrave, 2001), 156, 223.

27. Banyak perdebatan tentang masuknya Islam di Jawa. Dalam tulisan ini penulis merujuk pendapat yang mengatakan bahwa pada abad ke-14 di Jawa telah terdapat orang-orang yang memeluk Islam dan pada abad ke-15 telah terdapat pemukiman-pemukiman Muslim di kawasan pantai utara Jawa. S. Robson, "Java at the Crossroads: Aspects of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries." *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 137, (1981), hlm. 259-292.

28. Islam diperkenalkan dan diajarkan di Jawa melalui pembelajaran Al-Qur'an dengan model mengaji, yang berarti melafalkan Al-Qur'an bukan langsung menulis. Bahkan hingga belakangan ini Islam di Indonesia lebih menampakkan kuatnya tradisi membaca atau menghafal Al-Qur'an. *Qur'anic recitation* (pelafalan Al-Qur'an) selalu muncul dalam semua praktik kehidupan Muslim Indonesia. Anna M. Gade, *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004)

menggunakan bahasa dan aksara Jawa.[29] Pada masa ini masih jarang sekali teks keagamaan ditulis dengan bahasa Arab selain teks Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan kokohnya struktur bahasa dan aksara Jawa di samping tingginya prestise masyarakat terhadap tradisi kesusasteraan Jawa sebagai budaya turun-temurun.[30]

Aksara Jawa telah lama memainkan peran penting dalam perkembangan literasi bernuansa Islam di Nusantara. Sejak Islam masuk dan berkembang di Jawa, aksara Jawa tidak lantas ditinggalkan. Pergantian kekuasaan dalam sejarah politik Jawa dari kerajaan Hindu-Budha ke kerajaan Islam kisaran abad ke-15,[31] telah memunculkan apa yang disebut De Graaf dan Pigeaud sebagai peradaban Islam Jawa.[32] Pada abad ke-17, tulisan Jawa tidak hanya dikenal di daerah penuturan bahasa Jawa, melainkan telah tersebar dan digunakan di berbagai daerah lain seperti di Sunda, Palembang, Madura, dan Lombok.[33]

Baru sejak abad ke-19 penggunaan bahasa dan aksara Jawa di sejumlah daerah termasuk di Sunda berangsur-angsur

---

29. T.H. Pigeaud, *Literature of Java*, 25-27.

30. Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara*, 149; Anthony Reid, *Asia Tenggara dalam Kurun Waktu Niaga 1450-1680 Jilid I: Tanah di Bawah Angin*, terj. Mochtar Pabotinggi (Jakarta: YOI, 1992), 263.

31. Soemarsaid Moertono, "Pengantar" dalam H.J. de Graaf dan Th. G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*, cet. I, (Jakarta: PT Pustaka Grafitipers, 1974), xii.

32. H.J. de Graaf dan Th. G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam*, 3.

33. Willem van der Molen, "Aksara, Huruf, dan Lambang...", 321. Akan tetapi, khusus pada literatur tafsir Al-Qur'an di Nusantara, pada abad ini banyak karya yang sudah ditulis dalam bahasa Melayu berhuruf Arab (*Jawi*). Anthony Johns, "The Qur'an in the Malay World: Reflection on `Abd al-Rauf of Sinkel (1615-1693)", *Journal of Islamic Studies* 9:2 (1998), 121.

tergantikan oleh huruf Arab.[34] Konversi aksara Arab ke dalam literatur Jawa secara sempurna telah menggantikan aksara Jawa-India.[35] Meskipun tetap menggunakan bahasa Jawa, teks-teks keislaman banyak ditulis menggunakan aksara Arab yang kemudian disebut dengan aksara *pegon*.[36] Ketika tulisan Arab mulai banyak digunakan oleh sebagian kalangan,[37] posisi aksara Jawa sebagai aksara paling dominan dalam tradisi menulis pelan-pelan bergeser. Tradisi penulisan naskah-naskah Jawa kemudian menjadi sangat eksklusif hanya terpusat dalam lingkup kraton Jawa.

Secara penulisan teks-teks Jawa terdiri dari dua bentuk, yaitu *gancaran* atau prosa dan *tembang macapat* atau syair. Genrenya ada yang berupa serat yang berisi ajaran-ajaran hidup yang baik, suluk berisi ajaran-ajaran Islam, babad atau kronik, primbon, dan sebagainya. Pada abad ke-19 di mana terjadi era kebangkitan sastra di kraton Surakarta, berbagai serat ditulis dan disesuaikan dengan ajaran-ajaran Islam.[38]

Pada abad ke-20, terdapat perkembangan genre teks-teks Islam Jawa dari suluk dan serat menuju teks bidang tertentu yang menyerupai karya-karya Islam pesantren. Di bidang Fikih,

---

34. Ajip Rosidi, *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), 37-38.

35. Terkait dengan bahasa India yang mempengaruhi bahasa Jawa Kuno, lihat: P.J. Zoetmulder, *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 8-18.

36. Anthony Johns, "The Qur'an in the Malay World: Reflection on `Abd al-Rauf of Sinkel (1615-1693)", *Journal of Islamic Studies* 9:2 (1998), 121.

37. Hal ini terutama untuk penulisan naskah-naskah agama. Henri Chambert-Loir, "Aksara, Huruf, dan Lambang..", 332.

38. T.H. Pigeaud, *Literature of Java. Catalogue Raisonne of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands. Volume I*. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), h. 235; Simuh, *Sufisme Jawa*, h. 62.

misalnya *Pasalatan Jawi, Tatacara Islam, Lataifoettaharah, Piwoelang Islam lan Sembahjang*; di bidang ilmu *alat* ada *Oeran Oeran Tadjwid;* di bidang akhlak ada *Dzamulkibriwal Ngujub*; di bidang tasawuf ada *Pangoenggahing Rasa Djati, Kawroeh Teosofi, Papadanging Djagad;* di bidang sejarah nabi ada *Ringkesan Babadipoen Kanjeng Nabi Muhammad* dan *Boekoe Mi'radj*; di bidang tafsir ada *Qur'an Jawen, Tafsir Qur'an Jawen pandam lan pandoming dumadi, Tafsier Soerat Fatekah, Tafsir al'asri;* dan lain sebagainya.

Tradisi penulisan sejumlah naskah keislaman di atas menunjukkan bahwa hingga abad ke-20, Islamisasi Jawa dan Jawanisasi Islam masih berlangsung.[39] Hal ini dibuktikan dengan penggunaan bahasa dan aksara Jawa sebagai identitas kejawaan yang senantiasa dipertahankan. Terhadap perubahan genre teks dari bentuk serat dan suluk ke dalam bentuk perbidang, ini penulis tempatkan sebagai bagian dari perkembangan penulisan teks-teks keislaman di Jawa. Penulis berasumsi bahwa hal ini terjadi akibat pengaruh reformisme abad ke-20 di mana produksi teks-teks keagamaan massif dilakukan sebagai sarana pengajaran. Dengan genre teks keislaman tersebut, pengajaran Islam di kauman semakin dapat terakomodir tanpa harus meninggalkan identitas kejawaannya berupa literasi aksara Jawa. Terkait hal ini para ulama Jawa bagian selatan melakukan apa yang disebut vernakularisasi teks-teks Islam ke dalam bahasa dan aksara lokal Jawa-Carakan.

39. Mengenai Islamisasi Jawa dan Jawanisasi Islam, Lihat: Akhdiati Ikram, *Naskah-naskah di Kraton Yogyakarta, antara Islamisasi dan Jawanisasi* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2011); Oman Fathurrahman, "Karakteristik Naskah Islam Indonesia: Contoh dari Zawiyah Tanoh Abee, Aceh Besar", *Jurnal Manassa*, Vol. 1, No. 1, 2011, h. 123-145.

1. Beberapa Karya Tafsir Al-Qur'an berhuruf Carakan

Pada perkembangannya, di lingkungan kraton Surakarta tidak hanya muncul karya-karya sastra keislaman sebagaimana dibahas di atas, melainkan juga naskah-naskah terjemah dan tafsir Al-Qur'an yang ditulis dengan aksara Jawa. Berdasarkan bentuknya, terdapat dua jenis pola penulisan tafsir Al-Qur'an carakan. Pertama, naskah tafsir yang menyertakan teks Arab ayat Al-Qur'an serta menempatkan terjemah maupun tafsirnya di bawah ayat atau disebut dengan terjemahan antar baris. Kedua, naskah yang tidak menyertakan teks ayat tersebut dan seluruhnya menggunakan bahasa dan aksara Jawa.[40] Sedangkan dari segi teknik penulisan, karya tafsir Al-Qur'an carakan ada yang masih berupa naskah tulis tangan dan ada pula yang telah dicetak.

Ichwan (2009) mengungkapkan bahwa terjemahan Al-Qur'an berbahasa Jawa dalam aksara carakan yang paling awal adalah *Kitab Kur'an: Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* (1858). Sementara itu, terjemahan Al-Qur'an berbahasa Jawa paling awal yang ditulis dengan aksara pegon adalah *Faiḍ al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān* (1894) karya K.H. Muhammad Salih bin Umar as-Samarani atau Kyai Saleh Darat Semarang.[41] Akan tetapi, keterangan lain menyebutkan bahwa pada abad ke-18

---

40. Teori ini pernah dikemukakan oleh Azra (2009) di mana sedikitnya ada dua bentuk terjemahan teks-teks keagamaan yang terjadi di Nusantara, yaitu bentuk terjemahan yang seutuhnya ditulis dalam bahasa lokal dan bentuk terjemahan antar baris di mana bahasa aslinya (Arab) tetap ditulis seutuhnya dan bahasa lokalnya ditempatkan di bawah baris-baris teks berbahasa Arab tersebut. Lihat: Azyumardi Azra, "Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia" ed. Henry Chambert-Loir, *Sadur*, 437.

41. Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia," ed. Henry Chambert-Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* cet. ke-1 (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 417.

telah terdapat karya terjemah Al-Qur'an berbahasa Jawa yang dibuktikan dengan adanya naskah berkode Lor 2097-R-15.710 koleksi perpustakaan Profesor Roorda di Delf dan Leiden.[42] Meski agak berbeda di antara kedua laporan di atas, keduanya telah membeberkan informasi yang sangat penting mengenai literatur tafsir Al-Qur'an karya ulama Jawa. Dari keterangan tersebut, tampak bahwa literatur tafsir Al-Qur'an di Jawa yang muncul paling awal ternyata ditulis menggunakan aksara Jawa bukan huruf Arab.

Kitab Kur'an: Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken yang dinilai sebagai terjemah Al-Qur'an cetak beraksara Jawa pertama,[43] dipublikasikan pada 1858 oleh percetakan Lange & Co. of Batavia. Manuskrip ini ditulis tanpa mencantumkan teks Arab Al-Qur'an. Naskah cetak ini terdiri dari 462 halaman dengan ukuran 24 x 28,2 cm. Setiap halaman terdapat 27 baris dan dilengkapi dengan tanda *rubu', tsumun, nisf, dan juz* sehingga menyerupai kitab Al-Qur'an yang sebenarnya dalam bahasa Arab.[44]

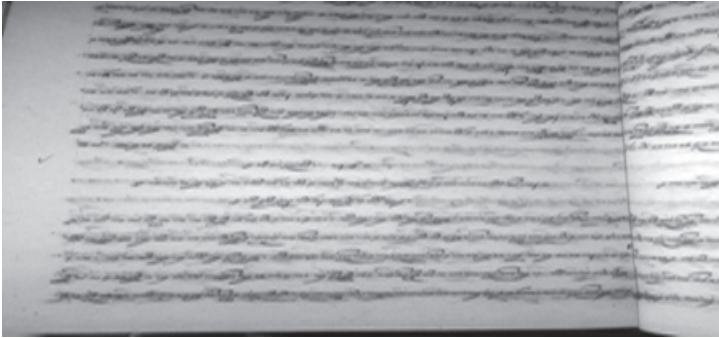
Meskipun naskah *Kitab Kuran* bersifat anonim, namun secara kultur bahasa dan aksara dapat diketahui bahwa karya tersebut lahir dalam miliu kraton. Selain *Kitab Kuran*, ada beberapa

---

42. Ervan Nurtawab, "The Tradition of Writing Qur'anic in Java and Sunda," *Suhuf* 2, no. 2 (2009), 170; idem, "Taqālid Tuallif Kutub al-Tafsīr al-Malāyuwiyah wa al-Jāwiyah wa al-Sundāwiyah: Muhāwalah Lirasm Kharīṭah," *Studia Islamika* 12, no. 3 (2005), 542; idem, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe*, 155. Naskah ini juga disinggung dalam T.H. Pigeaud, *Literature of Java. Catalogue Raisonne of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands. Volume I,* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), 94.

43. Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara*, 159.

44. R. Michael Feener, "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia," *Studia Islamika* 5, no. 3, (1998), 55-56; Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci, 417; Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara*, 158-159.

literatur tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa yang juga dihasilkan oleh tangan-tangan para ulama kraton Surakarta. Di antaranya adalah naskah bertulis tangan yang berjudul *Serat al-Fatekah*. Identitas yang dapat dikenali dari manuskrip ini hanyalah cap berwarna merah yang menunjukkan stempel kerajaan masa Mangkunegaran IV (1853-1881) pada halaman depan naskah.[45]

Gambar 2. Manuskrip *Serat Al-Fatekah*

Kesamaannya dengan naskah cetak *Kitab Kur'an* adalah bahwa naskah terjemah Al-Qur'an ini juga tidak menyertakan informasi mengenai penulisnya (anonim) dan ditulis dengan tidak menyertakan teks Arab ayat Al-Qur'an. Tetapi, dalam naskah ini juga tidak menyebutkan nomor ayat yang sedang diterjemahkan. Menariknya, meskipun berjudul *Serat al-Fatekah*, isi kitab ini mencakup terjemah Al-Qur'an lengkap 30 juz dengan jumlah 530 halaman.[46] Dengan adanya kesamaan antara

45. Informasi mengenai stempel kerajaan ini penulis dapatkan ketika mewawancarai Ibu Darweni, Pustakawan Senior Perpustakaan Rekso Pustoko Pura Mangkunegaran Surakarta pada 20 Agustus 2017.

46. Naskah ini menjadi koleksi Perpustakaan Rekso Pustaka, Pura

naskah *Kitab Kur'an* dan *Serat al-Fatekah* sebagaimana diungkap di atas, secara tidak langsung menunjukkan satu tren penulisan literatur tafsir Al-Qur'an carakan yang muncul sekitar abad ke-19.

Pada abad ke-20, literatur tafsir Al-Qur'an carakan yang ditulis di kalangan kraton misalnya karya yang berjudul *Quran Jawi*. Literatur tafsir Al-Qur'an ini ditulis oleh tiga *abdi dalem* kraton Surakarta yaitu Ki Bagus Ngarpah, Mas Ngabehi Wiro Pustoko, dan Ki Rono Suboyo.[47] Naskah ini masih berupa tulisan tangan dengan ukuran cover 36,5 x 23 cm dan disalin oleh Suwanda. Pada halaman sampul terdapat angka tahun 1835 Jawa (1905 M) yang menunjukkan tahun penyalinan kitab. Naskah ini terdiri dari satu jilid dengan 791 halaman. Seperti halnya kedua naskah sebelumnya, naskah ini juga tidak disertai teks ayat Al-Qur'an.[48]

Selanjutnya, salah seorang Penghulu Kepatihan di kraton Surakarta sekaligus guru Pesantren Man'baul Ulum,[49] bernama Mas Ngabehi Muhammad Amin bin 'Abdul Muslim, menulis

---

Mangkunegaran, Surakarta. Kondisi fisiknya masih utuh, tetapi banyak halaman yang kabur dibaca karena bayangan tulisan dari balik halaman. Saat ini naskah ini telah ditranskrip dan hasil transkripsiannya berjumlah empat jilid.

47. Informasi selengkapnya dimuat dalam tulisan bertajuk "Kuran Jawi, Bagus Ngarpah, 1905, #1885 (Bagian 01) dalam http://www.sastra.org diakses pada 06 Februari 2018; Ismoko Widjaya, "Tiga Al Quran Kuno Beraksara Jawa", dalam http://viva.co.id atau *VIVAnews.com* ditulis pada 08 Agustus 2011 diakses pada 06 Februari 2018.

48. Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara*, 160.

49. Pesantren Man'baul Ulum merupakan pesantren yang didirikan oleh kraton Surakarta pada masa kepemimpinan Sri Susuhunan Pakubuwono IX (1861-1893). Islah Gusmian, "Karakteristik Naskah Terjemah Al-Qur'an Pegon Koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta", *Suhuf* 5, no. 1, (2012), 51-75.

kitab tafsir Al-Qur'an berjudul *Quran Jawen.*[50] Kitab ini dicetak oleh penerbit A.B. Siti Syamsiyah Surakarta dalam rentang waktu tiga tahun yaitu dari 1932-1935. Kitab ini berisi terjemah Al-Qur'an lengkap 30 juz yang terbagi dalam lima jilid. Jilid pertama kitab ini memuat tafsir Al-Qur'an juz 1-6, jilid kedua berisi tafsir Al-Qur'an juz 7-12, jilid ketiga berisi tafsir Al-Qur'an juz 13-18, jilid keempat memuat tafsir Al-Qur'an juz 19-24, dan jilid kelima memuat tafsir Al-Qur'an juz 24-30. Format penulisan kitab ini mencakup teks ayat Al-Qur'an di sebelah kanan halaman lalu di sebelah kirinya berupa terjemahan. Pada kitab ini penomoran halaman tetap menggunakan angka Arab. Dalam setiap surat dibatasi oleh halaman pembuka lengkap dengan foto pengarang serta halaman iklan yang menampilkan buku-buku terbitan A.B. Siti Syamsiyah.[51]

Gambar 3. Sampul kitab *Quran Jawen* karya Muhammad Amin bin Abdul Muslim

50. Selain terdapat di halaman sampul kitab, informasi ini dapat dilihat pada Mahmud Junus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara, 1979), 286-287.

51. Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara*, 162.

Beberapa karya yang telah disebutkan di atas sesuai dengan judulnya masing-masing secara umum didominasi terjemahan daripada penafsiran Al-Qur'an. Tidak banyak penafsiran yang dilakukan selain hanya menambahkan penjelasan singkat atas ayat-ayat tertentu. Karya tafsir Al-Qur'an dengan penjelasan cukup panjang baru muncul dalam kitab yang berjudul *Tafsīr Surat Wal Aṣri* karya Siti Chayati.[52] Kitab ini diterbitkan pada 1924 oleh Worosoesilo, Surakarta. Sesuai dengan judulnya, kitab ini berisi penafsiran Q.S. al-Asr (103): 1-3. Kitab ini ditulis setebal 16 halaman dan menjadi koleksi Perpustakaan Radya Pustaka Surakarta dengan kode Taf 297.122.

Dari beberapa literatur tafsir Al-Qur'an carakan yang dibahas tadi, dapat dilihat bahwa hanya selang satu dekade yakni abad ke-19 menuju abad ke-20, terdapat perbedaan tren penulisan yang cukup mencolok. Di antaranya adalah penyajian teks Al-Qur'an yang awalnya tidak dicantumkan menjadi dicantumkan, anonim menjadi tidak anonim. Begitu juga dengan tren awal yang hanya memperlihatkan terjemahan berubah menjadi menampilkan penafsiran teks Al-Qur'an secara panjang di samping tetap memberikan penerjemahan. Tren yang demikian ini merupakan ciri khas dari penulisan literatur tafsir Al-Qur'an carakan di kalangan ulama kraton.

---

52. Sejauh ini belum ada keterangan mendetail tentang siapa Siti Chayati ini. Junaidi menyebut *Tafsīr Surat Wal Aṣri* ini diintrodusir oleh Suparmini. Meskipun ia juga tidak mengungkap siapa Suparmini ini, dalam keterangan lain, penulis menemukan data nama Suparmini dalam redaktur Majalah *Wara Soesila* di Surakarta, majalah perempuan yang terbit pertama kali pada 1925. Akhmad Arif Junaidi, "Dinamika Penafsiran Al-Qur'an di Surakarta 1900-1930", *Profetika Jurnal Studi Studi Islam* 14, no. 1 (Juni 2013), 52-65; Aninditvo Wicaksono, "Kronologi Perkembangan Pers Lokal di Solo" dalam http://aninditvowicaksono.blogspot.co.id diakses 01 Desember 2017. Menurut informasinya, tulisan ini disarikan dari buku *SOLOPOS, Satu Dasawarsa Meningkatkan Dinamika Masyarakat*. Surakarta: HU *SOLOPOS*, 2007.

2. Pengaruh Latinisasi

Munculnya sejumlah naskah keislaman dan tafsir Al-Qur'an di atas menunjukkan bahwa hingga abad ke-20, kraton Surakarta mendukung penuh Islamisasi Jawa dan Jawanisasi Islam.[53] Sebagai buktinya, penggunaan bahasa dan aksara Jawa sebagai identitas kejawaan sangat diprioritaskan. Akan tetapi, posisi aksara carakan dalam tradisi menulis menjadi semakin terancam dengan maraknya latinisasi[54] oleh pemerintah kolonial Belanda.[55]

Beberapa upaya yang dilakukan kolonial Belanda dalam kasus ini di antaranya menggantikan bahasa Jawa sebagai alat pengajaran secara bertahap di lembaga-lembaga pendidikan yang didirikan. Tidak hanya itu, pemerintah kolonial juga mendorong publikasi naskah Jawa dalam aksara latin dengan peraturan resmi untuk ejaan bahasa Jawa yang disusun pada 1918. Akibatnya, sejak saat itu aksara carakan tidak lagi dipandang sebagai bidang studi yang penting. Naskah-naskah bertulis carakan pada masa ini mulai ditransliterasikan ke dalam

---

53. Mengenai Islamisasi Jawa dan Jawanisasi Islam, Lihat: Akhdiati Ikram, *Naskah-naskah di Kraton Yogyakarta, antara Islamisasi dan Jawanisasi* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2011); Oman Fathurrahman, "Karakteristik Naskah Islam Indonesia: Contoh dari Zawiyah Tanoh Abee, Aceh Besar", *Jurnal Manassa* 1, no. 1, (2011), 123-145.

54. Beberapa sarjana menyebutnya "romanisasi". M. C. Ricklefs, *A History of Modern*, xv; Islah Gusmian, "Bahasa dan Tafsir,", 6.

55. Sebenarnya, tradisi menulis latin telah diperkenalkan pemerintah kolonial Belanda melalui penerbitan *Soerat Kabar Bahasa Melajoe* di Surabaya pada 1856, sebuah koran pertama berbahasa Melayu. Sebelumnya, pada 1855 terbit koran *Bramartani* di Surakarta yang dibuat oleh pemerintah kolonial Belanda dengan C.F. Winter Senior (1799-1859) sebagai editor dan translator. Koran ini ditulis dengan bahasa dan aksara Jawa. M. C. Ricklefs, *A History of Modern*, 165; idem, *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions. C. 1830-1930*, cet. ke-1 (Singapura: National University of Singapore, 2007), 130.

aksara latin.[56] Puncak dari kondisi ini terjadi saat pendudukan Jepang di Indonesia pada 1942-1945 yang secara resmi melarang penggunaan aksara carakan dalam tradisi tulis.[57]

Penghentian menulis dengan aksara Jawa secara paksa oleh rezim penguasa kolonial tersebut semakin diperparah dengan berubahnya sikap sebagian orang Jawa menjadi antipati terhadap bahasanya sendiri, bahasa Jawa. Padahal aksara Jawa dan bahasa Jawa laksana satu tubuh yang saling berkaitan. Orang yang membaca atau menulis bahasa Jawa pasti melakukannya dalam tulisan Jawa. Akan tetapi, penggunaan alfabet latin kemudian secara serentak dipandang mewakili sebuah langkah menuju modernitas pada tulisan bahasa Jawa. Hal ini tampak pada sikap Balai Pustaka sebagai penerbit terbesar di Indonesia yang dibangun oleh Belanda pada 1917. Balai Pustaka tidak lagi menerbitkan naskah bertulis Jawa dengan alasan terlalu banyak memakan halaman dan tertutup dari teknik-teknik baru selayaknya huruf monotipe. Sikap ini pada akhirnya berpengaruh besar dan diikuti oleh penerbit-penerbit kecil lainnya yang menghentikan publikasi naskah-naskah beraksara Jawa.[58]

Keberadaan aksara Jawa menjadi semakin terjepit dan kehilangan popularitasnya pada 1920-an. Peristiwa Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928 sebagai kekuataan nasionalisme menjelang kemerdekaan Indonesia juga turut andil dalam penghentian penggunaan aksara carakan.[59] Salah satu ikrarnya:

56. Ronit Ricci, "Reading a History.., 426.

57. *Ibid*, 426.

58. Willem van der Molen,"Aksara, Huruf, Lambang...", 324.

59. Semenjak itu kesadaran menggunakan bahasa Indonesia dalam berbagai kesempatan sejalan dengan identitas Indonesia. Marwati Joened Poesponegoro, *Sejarah Nasional Indonesi V*, edisi ke-4, cet. ke-7 (Jakarta: Balai Pustaka, 1992), 282.

“Berbahasa Satu Bahasa Indonesia,” menyebabkan karya tafsir Al-Qur’an di Nusantara secara dominan ditulis dalam bahasa Indonesia aksara latin. Selain sebagai bagian dari semangat nasionalisme, dari segi sasaran, model penulisan tafsir berbahasa Indonesia lebih bisa diakses oleh masyarakat Indonesia secara luas.[60]

Uraian di atas secara terang menunjukkan bahwa dalam beberapa situasi, pemilihan bahasa dan aksara dalam tradisi menulis ditentukan oleh keadaan politik.[61] Hal ini tidak terlepas dari adanya relasi kuasa dan pengguna bahasa dalam ruang komunikasi yang besar, bagaimana suatu bahasa dapat diterima secara luas. Di samping itu, penggunaan bahasa dan aksara tertentu merupakan bagian dari strategi diskursifikasi.[62] Munculnya beberapa literatur tafsir Al-Qur’an beraksara carakan pada era modernisme menunjukkan adanya strategi mempertahankan identitas kejawaan pada Muslim Jawa di tengah desakan politik kolonial Belanda.

Pemilihan aksara Jawa untuk menulis tafsir Al-Qur’an dalam situasi pergeseran literasi merupakan bagian dari kuatnya apresiasi Muslim Jawa terhadap budayanya. Hal ini mengingat kondisi aksara Jawa yang semakin tersisih dalam tradisi menulis sejak aksara Arab secara massif dipakai para ulama pesantren dalam menuliskan naskah-naskah keislaman. Di samping itu, pemberlakuan tulisan latin oleh pemerintah kolonial Belanda

---

60. Islah Gusmian, “Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur’an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki, hingga Kepentingan Pembaca”, *Tsaqafah* 6, no. 1 (April 2010), 13.

61. Thomas Hunter, “Bahasa Sansekerta di Nusantara: Terjemah, Pemribumian, dan Identitas Antardaerah”, ed. Henry Chambert-Loir, *Sadur*, 27.

62. Nurhadi, “Menulis sebagai Strategi Diskursif”, Paper dipresentasikan dalam acara *Seminar Nasional PIBSI XVII di UNY*, 2005, 1-7.

dalam penulisan teks-teks sekuler pada akhirnya menyebabkan terputusnya tradisi menulis Jawa dan secara simbolik berarti pula ‘matinya’ orang Jawa.[63]

C. Polemik Al-Qur’an Carakan: Sebuah Kasus Terjemahan

Kehadiran terjemah dan tafsir Al-Qur’an carakan pada kenyataannya memicu perdebatan di kalangan Muslim tentang hukum penerjemahan Al-Qur’an menggunakan bahasa lokal (*‘ajam*). Kasus ini mencuat pada abad ke-20 dan berujung pada larangan menerjemahkan Al-Qur’an ke dalam bahasa lokal (*‘ajam*). Seorang ulama keturunan Jawa yang bermukim di Mekkah, bernama Syaikh ‘Abd al-Hamid bin Muhammad ‘Ali Kudus atau akrab disapa Syaikh Hamid Kudus (w. 1915 M) turut menyoroti hal ini dan ditulis dalam sebuah karya berjudul *Al-Tuhfah al-Marḍiyah fi Jawāzi Tafsīri al-Qur’ān al-‘Aẓīm bi al-‘Ajamiyah* ditulis pada 1323 H/ 1905 M.[64] Di dalam karya tersebut terdapat pertanyaan kaum Muslim Jawa yang ia sebut sebagai “*Ikhwanina al-Jawiyin*” mengenai boleh tidaknya menerjemahkan Al-Qur’an ke dalam bahasa lokal. Pertanyaannya sebagai berikut:

> “Bolehkah menafsirkan Al-Qur’an dengan bahasa non-Arab (‘*ajamiyah*) seperti bahasa Persi dan bahasa Jawa? Jika diperbolehkan, apa perbedaan antara tafsir dan terjemah di mana oleh *fuqaha* dikatakan bahwa terjemah Al-Qur’an surat al-Fatihah dan surat-surat lainnya dengan bahasa non-Arab hukumnya haram karena menghilangkan

63. George Quinn, “The Case of the Invisible Literature: Power, Scholarship, and Contemporary Javanese Writing”, *Indonesia* 35 (1983), 17.

64. Shaykh Abd al-Hamid lahir di Mekkah pada 1863 M dan meninggal di Mekkah juga pada 1915. Informasi selengkapnya lihat: Sunarwoto, “The Influence of Meccan Education on the Pesantren Tradition”, *tesis* (Leiden: Leiden University, 2008), 71-72.

kemukjizatan Al-Qur'an dan maknanya. Jika terdapat perbedaannya, maka demikianlah. Tetapi jika tidak ada perbedaannya, bagaimana pendapat anda mengenai kitab *Al-Ṣihāh* yang menyamakan makna terjemah dan tafsir di mana pengarangnya mengatakan bahwa seseorang yang menerjemahkan ucapannya berarti menafsirkannya ke dalam bahasa lain. Jika menurut anda terjemah Al-Qur'an itu haram, bagaimana jika dimaksudkan untuk mengajari orang-orang non-Arab? Jelaskanlah kepada kami tentang hal itu dengan jawaban ringkas yang dinukil dari pendapat ulama madzhab."[65]

Pertanyaan tersebut selanjutnya dijawab Syaikh Hamid Kudus dengan pernyataan bahwa menafsirkan Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal itu diperbolehkan, sementara menerjemahkannya tidak boleh. Hal ini disebabkan menerjemahkan berarti juga mengganti satu kata dengan kata lain yang sepadan dalam hal makna sehingga menghilangkan kemukjizatan Al-Qur'an yang terdapat pada susunan teks Arabnya bukan maknanya.[66]

Selain Syaikh Hamid Kudus, isu perdebatan boleh tidaknya menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa selain Arab juga datang dari Sayyid Usman (w. 1914). Dalam pamfletnya yang berjudul *Hukm al-Rahman bi al-Nahyi 'an Tarjamah al-Qur'an,* ia menerangkan larangan menerjemahkan Al-Qur'an dengan bahasa non-Arab (*'ajam*). Menurutnya, ada beberapa hal terkait dengan menerjemahkan Al-Qur'an. Pertama, wajib bagi seorang yang berilmu menyatakan hukum syara' boleh tidaknya menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa *'ajam* dan hal ini

65.Kutipan ini diterjemahkan sendiri oleh penulis. Kutipan aslinya diambil dari karya Syeikh Abdul Hamid Kudus, *Al-Tuhfah al-Marḍiyah fi Jawāzi Tafsīri al-Qur'ān al-'Aẓīm bi al-'Ajamiyah,* dalam Abdul Hamid Kudus, *Inżār al-Ḥādir wa al-Bād 'an Kitābat Ism Mu'aẓim* (Mesir: Maṭba'ah al-Ḥamidiyah, 1905), 18.

66. Ibid.

sesuai dengan hadis Nabi dan perkataan Imam al-Ghazali dalam kitab *Ihya' Ulum al-Din*. Kedua, wajib memberi nasehat kepada orang yang menerjemahkan Al-Qur'an dalam bahasa *'ajam*. Ketiga, semua bahasa selain bahasa Arab tidak boleh digunakan untuk menerjemahkan Al-Qur'an. Keempat, adanya perbedaan antara terjemah, tafsir, dan ta'wil. Menurut Sayyid Usman, terjemah adalah salinan pembicaraan dari satu bahasa ke bahasa lainnya tanpa kurang atau lebih. Tafsir adalah menyatakan arti suatu pembicaraan dengan sebagaimana *dzahir*-nya. Adapun ta'wil mengartikan suatu pembicaraan dengan maknanya yang jauh, lantaran suatu sebab.[67]

Meskipun Sayid Usman melarang menerjemahkan Al-Qur'an dengan bahasa lokal, baginya menafsirkan Al-Qur'an juga tidak boleh dilakukan oleh sembarang orang. Untuk menafsirkan Al-Qur'an, seseorang harus memenuhi sejumlah syarat, di antaranya adalah mahir berbahasa Arab mengingat bahasa Arab adalah bahasa kitab suci yang disakralkan.[68] Argumennya ini dikuatkan dengan dalil *man fassara al-Qur'an bi ra'yihi fa al-yatabawwa' maq'aduhu min al-nār* (barang siapa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan nalarnya maka telah disiapkan baginya tempat di neraka).[69]

Fatwa tersebut lahir dari permintaan sejumlah Muslim di Solo bersamaaan dengan terbitnya terjemah Al-Qur'an yang berjudul *Qur'an Jawi*,[70] karya tiga abdi dalem kraton Solo yaitu

---

67. Sayyid Usman, *Hukm al-Rahman bi al-Nahyi 'an Tarjamah al-Qur'an* (Batavia: t.p, 1327 H), 1-4.

68. Tentang kesakralan bahasa Arab, lihat: Moch. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian", *Visi Islam*, Vol. 1, No. 1, (Januari 2002),

69. *Ibid*, 4.

70. Naskah ini masih berupa tulisan tangan dengan ukuran cover 36,5 x 23 cm dan disalin oleh Suwanda. Pada halaman sampul terdapat

Ki Bagus Ngarpah, Mas Ngabehi Wiro Pustoko, dan Ki Rono Suboyo.[71] Menurut ceritanya, suatu ketika ada seorang Cina membeli kitab tersebut. Ketika membaca terjemahan Q.S. Al-Taubah (9): 36, ia kemudian menjadi sangat marah. Hal ini karena di dalam kitab itu ia mendapati perintah membunuh non-Muslim (*musyrikin*) lalu kitab itu dibuang di jalan. Peristiwa tersebut ternyata diketahui seorang pribumi hingga terjadilah pertikaian.[72] Dari sanalah beberapa orang meminta fatwa kepada beberapa ulama mengenai hukum menerjemahkan Al-Qur'an.

Di tengah polemik tersebut, arus reformisme pada awal abad ke-20 rupanya justru mendorong penggunaan aksara lokal Jawa untuk menerjemahkan Al-Qur'an.[73] Persoalan perdebatan antara "terjemah" dan "tafsir" sedikit demi sedikit bergeser. Mohammad Adnan (w. 1969 M) putra dari Raden Pengulu Tabsir Anom V, Pengulu Kraton Surakarta di dalam *Tafsir Quran Suci Basa Jawi*[74] juga menanggapi perihal kedua istilah tersebut. Ia mengawali dengan menyebutkan pendapat para ulama yang sepakat melarang penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal dengan alasan bahwa bahasa Al-Qur'an berasal

---

angka tahun 1835 Jawa (1905 M) yang menunjukkan tahun penyalinan kitab. Naskah ini terdiri dari satu jilid dengan 791 halaman. Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara*, 160.

71. Informasi selengkapnya dimuat dalam tulisan bertajuk "Kuran Jawi, Bagus Ngarpah, 1905, #1885 (Bagian 01) dalam http://www.sastra.org diakses pada 06 Februari 2018; Ismoko Widjaya, "Tiga Al Quran Kuno Beraksara Jawa", dalam http://viva.co.id atau *VIVAnews.com* ditulis pada 08 Agustus 2011 diakses pada 06 Februari 2018.

72. Nico J.G. Kaptein, *Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies: a Biography of Sayyid 'Uthman (1822-1914)*, (Leiden, Boston: Brill, 2014), 199.

73. Peter G. Riddell, "Menerjemahkan Al-Qur'an..", 411

74. Tafsir ini merupakan salinan dari *Tafsir al-Qur'an al-Adzim* karya Ayahnya yang awalnya beraksara pegon lalu ditulis dengan bahsa Jawa aksara latin.

dari bahasa Arab yang luhur dan murni sehingga mengambil makna terjemahnya saja tidak cukup. Alasan lainnya adalah bahwa jika Al-Qur'an disebarkan dalam bentuk terjemahannya saja akan dikhawatirkan kitab yang asli menjadi hilang dan yang tersebarkan berbeda antara satu dengan lainnya. Untuk menyelesaikan persoalan ini di sini kemudian ia mengemukakan argumen dengan merujuk pada QS. An-Nahl: 44 dan Al-Baqarah (2): 159 untuk dijadikan sebagai *hujjah* diperbolehkannya menerjemahkan maupun menafsirkan Al-Qur'an.[75]

Berdasarkan uraian di atas, penafsiran Al-Qur'an di Jawa telah lama berlangsung, namun terus mengalami dinamika, termasuk dalam hal penyajian, bahasa, dan aksaranya. Penggunaan aksara carakan dalam tradisi penulisan di Jawa yang telah lama berlangsung digunakan juga dalam penulisan tafsir Al-Qur'an. Sebagaimana umum diketahui pada abad ke-19 atau lebih awal dari itu hingga abad ke-20 banyak karya tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa yang ditulis dengan beragam aksara yaitu carakan, pegon, dan latin. Menariknya, aksara-aksara tersebut menjadi ciri penulisan kitab tafsir para ulama dalam basis sosial yang berlainan dan tentu saja memuat otoritas masing-masing bisa jadi saling berbenturan. Tidak hanya itu, penggunaan aksara Jawa untuk menulis tafsir Al-Qur'an dalam situasi pergeseran literasi merupakan bagian dari kuatnya apresiasi Muslim Jawa terhadap budayanya. Meskipun demikian, penerjemahan atau penafsiran Al-Qur'an dengan bahasa dan aksara Jawa tidak luput dari sorotan publik sehingga memicu perdebatan mengenai boleh tidaknya menerjemahkan kitab suci Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal. Kuatnya arus reformisme di Nusantara selanjutnya bahkan seakan menutup perdebatan tersebut dan kegiatan penulisan terjemah dan tafsir Al-Qur'an menjadi semakin massif.

75. Mohammad Adnan, *Tafsir Quran Suci Basa Jawi*, 10-11.

BAB II

Muhammadiyah dan Tafsir Al-Qur'an

A. Muhammadiyah, Otoritas, dan Kejawaan

Muhammadiyah didirikan pada 18 November 1912 oleh K.H. Ahmad Dahlan (w. 1923), seorang *abdi dalem* kraton Yogyakarta.[1] Dahlan menjabat sebagai *ketib* menggantikan ayahnya dengan tugas mengatur urusan agama, di antaranya memimpin *garebek* (upacara kerajaan).[2] Sebagai pejabat istana, Dahlan tinggal di Kauman, sebuah pusat kota

---

1. Ahmad Dahlan merupakan putra dari K.H. Abu Bakar bin Kiai Mas Sulaiman, seorang *abdi dalem pamethakan* pada masa pemerintahan Sri Sultan Hamengku Buwono VII. K.H. Abu Bakar ini sangat dekat dengan Sultan dan seringkali dimintai nasehat-nasehatnya. Beliau pernah diminta Sultan untuk menjadi *badal haji* ayah Sultan. Kedekatannya dengan Sultan ini pada akhirnya menjadikan Ahmad Dahlan juga dikenal akrab oleh Sultan. Maka, setelah ayahnya wafat, Dahlan langsung diangkat menjadi penggantinya dan sering diajak diajak bertukar pikiran oleh Sultan untuk memecahkan segala persoalan keagamaan. Sukriyanto AR, *Kisah Inspiratif Para Pemimpin Muhammadiyah*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017), 1-2.

2. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 85-86; Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016), 51.

di sekitar Kraton yang terkenal sebagai tempat tinggal orang alim.[3] Kauman juga merupakan kampung yang sangat eksklusif dan penduduknya melakukan endogami,[4] sehingga di dalamnya terbentuk satu ikatan keluarga besar elit agama.

Di Kauman inilah Muhammadiyah dibentuk dengan dukungan para pejabat kraton yang bergelar *Mas Ketib, Mas Pengulu, Raden Haji, Mas Gebajan* dan *Mas Carik*.[5] Hadirnya sebuah organisasi Islam priyayi-santri[6] dalam lingkungan Kraton telah mengubah bangunan otoritas keagamaan ulama Jawa.[7] Sebelum

---

3. James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia*, terj. Andi Makmur Makka (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016), 37; Weinata Sairin, *Gerakan Pembaruan Muhammadiyah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995), 37-38.

4. Ahmad Adaby Darban, *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah* (Yogyakarta: Terawang, 2000), 2.

5. Untuk mengetahui nama-nama para pendiri Muhammadiyah dengan gelar lengkapnya, lihat: Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989), 152; Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*, 72.

6. Istilah priyayi-santri digunakan Burhani untuk membedakan dengan priyayi-nonsantri termasuk tokoh-tokoh berpendidikan Barat yang turut berperan dan mendukung berdirinya Muhammadiyah. Mereka ini secara umum merupakan anggota Boedi Oetomo, organisasi yang berupaya mempertahankan dan melestarikan budaya Jawa. Pendirinya adalah Dr. Wahidin Soedirohusodo pada 20 Mei 1908. Ahmad Dahlan juga bagian dari organisasi ini. Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*, 74; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, 84-85.

7. Otoritas merupakan hak untuk menerapkan ketaatan atas nama nilai-nilai umum dan aturan perilaku yang dimiliki oleh ulama yang menjalankan suatu wewenang dan mereka yang diberikan wewenang tersebut. Jika dikaitkan dengan agama atau otoritas agama berarti ada hak untuk aturan-aturan yang tidak jelas yang dianggap sesuai dengan kehendak Tuhan. Gagasan tentang otoritas dalam Islam awalnya dinilai sangat bermasalah karena pada prinsipnya hanya Tuhan satu-satunya penguasa dan tidak mendelegasikan haknya melainkan hanya perintahnya untuk mematuhi peraturan-peraturan-Nya yang disampaikan melalui wahyu. Namun, Kramer (2006) akhirnya menyederhanakan pengertian

Muhammadiyah terbentuk, pemilik otoritas keislaman di Jawa adalah Penghulu dan Kiai. Penghulu adalah pejabat agama yang diangkat pemerintah, ulama administratif, dan menjadi bagian dari priyayi.[8] Sebaliknya, Kiai adalah ulama independen, tidak terikat dengan penguasa, hidup dalam lingkungan pesantren, dan membentuk kebudayaan santri.[9] Ketika Jawa dikuasai oleh pemerintah kolonial Belanda, terjadilah kontestasi otoritas di

---

otoritas agama sebagai teks atau ajaran yang berdasarkan pada agama. Definisi ini dibedakan dengan otoritas keagamaan yang mana berpusat pada individu atau kelompok yang memiliki peran dalam kaitannya dengan suatu agama. Marc Gaborieau, "The Redefinition of Religious Authority among South Asian Muslim from 1919 to 1956," ed. Azyumardi Azra, Kees Vand Djik, dan Nico J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam* (Singapura: ISEAS, 2010), 1; Gudrun Kramer dan Sabine Schimdtke (ed.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, (Leiden: Brill, 2006), 3.

8. Istilah Penghulu memiliki beberapa tingkatan. Pertama, Pengulu ageng, yaitu sebutan untuk penghulu tingkat pusat. Jabatan di bawahnya adalah penghulu tingkat Kabupaten yang disebut dengan penghulu kepala atau *Hoofdpenghulu/Hooge Priester/Penghulu Landraad/ Khalifah*. Penghulu tingkat Kabupaten ini memiliki wakil yang disebut Ajung penghulu atau Ajung Khalifah. Di bawah jabatan ini adalah penghulu tingkat Kawedanan yang dikenal dengan Naib, begitupula dengan penghulu tingkat Kecamatan. Sedangkan tingkat desa bernama Modin/ Kaum/ Kayim/ Lebe/ Amil. Ibnu Qayim Isma'il, *Kiai Penghulu Jawa: Perannya di Masa Kolonial* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 67; G.F. Pijper, *Beberapa Studi TentangSejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augusdin, cet. ke-1 (Jakarta: UI Press, 1984), 67-74.

9. Kiai adalah sebutan untuk ulama di Jawa, ahli agama Islam, memiliki akar keilmuan Islam tradisional yang kuat, memimpin pesantren, dan karismatik. Definisi selengkapnya lihat: H. Horikoshi, *A Traditional Leader in a Time of Change: The Kiai and Ulama in West Java* (Urbana: Thesis University of Illinois, 1976); Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura* (Yogyakarta : Gadjah Mada University Press, 1990); Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1994); Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, edisi revisi, cet. ke-1 (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012); Endang Turmudi, *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java* (Australia: the Australia National University Press, 2006).

antara Penghulu dan Kiai. Keduanya tidak hanya dipisahkan oleh permusuhan dan saling curiga tetapi juga bersaing untuk merebut kesetiaan mayoritas abangan kalangan bawah.[10]

Dalam persaingan otoritas tersebut, Kiai menyebut Penghulu telah bekerja kepada pemerintahan kafir, sehingga tindakan keagamaannya dinilai tidak sah.[11] Di sisi lain, oleh Penghulu, Kiai disebut sebagai orang yang telah menyimpang dari ajaran-ajaran Islam tetapi dengan kesombongannya selalu menganggap dirinya yang paling benar, sehingga harus dilawan. Hal ini misalnya sebagaimana yang terekam dalam naskah serat Cebolek[12] antara penghulu Haji Pinang dengan Haji Ahmad Rifa'i di Batang, Jawa Tengah.[13] Salah satu kritik tajam dari Haji Ahmad Rifa'i kepada Penghulu adalah terkait dengan cara menikahkan warga yang dianggapnya tidak sah. Selanjutnya, Haji Rifa'i melakukan propaganda kepada masyarakat untuk melakukan pernikahan ulang. Sikap Haji Rifa'i yang demikian melahirkan ketegangan agama dan politik,[14] yang mengakibatkan

---

10. Bandingkan dengan Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, cet. ke-2 (Bandung: Pustaka Jaya, 1985), 34.

11. G.F. Pijper, *Beberapa Studi*, 72.

12. Serat Cebolek ditulis oleh Yasadipura I (1729-1803), seorang pujangga kraton masa pemerintahan Pakubuwana IV (1788-1820).

13. Selain perseteruan antara penghulu Haji Pinang dengan Haji Ahmad Rifa'i, dalam versi lain juga memuat pertikaian antara ketib (wakil penghulu) Anom Kudus dengan Haji Mutamakin Pati, Jawa Tengah. Kisahnya hampir sama di mana Haji Ahmad Rifa'i dan Haji Mutamakin digambarkan sebagai ulama penentang penghulu, tangan kanan penguasa di bidang agama. Keduanya dianggap sebagai "pemberontak" dan keliru memahami agama, sehingga meresahkan penghulu dan masyarakat yang pada akhirnya mereka harus diadili. Sebaliknya penghulu dilukiskan sebagai sosok ulama yang alim, menguasai segalanya, dan sangat otoritatif. Lihat: S. Soebardi, *The Book of Cabolek* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 82, 83, 91, 115.

14. Sartono Kartodirdjo, Marwati Djoened Poesponegoro, Nugroho

dirinya mendapat pengawasan ketat dari penguasa, dipenjara, dan diasingkan.[15]

Kisah antara Haji Pinang dan Haji Ahmad Rifa'i di atas juga memotret cerita didaktik dalam bentuk diskusi dan perdebatan mistik Islam Jawa dengan kaum pembela syariat.[16] Kisah serupa juga terjadi antara Seh Jangkung dengan Pangeran Kudus.[17] Hal ini mengesankan adanya pertentangan ideologis antara Islam ortodoks dan Islam sinkretis,[18] sekaligus pertentangan

---

Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia IV*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kedudayaan, 1975), 294-299.

15. Muhamad Hisyam, "Potret Penghulu dalam Naskah: Sebuah Pengalaman Penelitian", *WACANA* 7, no. 2 (Oktober 2005), 127. Mengenai kritik Haji Ahmad Rifai (w. 1875) tentang pernikahan dapat dilihat dalam kitabnya yang berjudul *Tabyin al-Islah li Murid an-Nikah bi ash-Shawab* (1847). Dalam kitab ini Haji Ahmad Rifa'i menerangkan bahwa pernikahan yang dilakukan oleh penghulu tidak sah karena pihak-pihak yang terlibat dalam pernikahan seperti wali dan saksi nikah dianggap tidak memenuhi pesyaratan. Ada tujuh syarat sahnya seorang menjadi wali dalam pernikahan yaitu Islam, berakal sehat, baligh, laki-laki, merdeka, mursyid, dan ikhtiyar. *Mursyid,* yaitu orang yang mampu menjaga perintah agama dan sejumlah harta yang dimilikinya, agar tidak digunakan untuk kepentingan kemaksiatan, kerusakan, dan tidak melakukan tindakan fasik. Sedangkan saksi nikah harus memenuhi enam belas syarat dua diantaranya yaitu tidak cacat *marwah* dan tidak *fasik*. Kata *marwah* ini berasal dari akar kata *muru'ah* yang artinya rasa memiliki kehormatan. Selain itu saksi juga harus adil. Penghulu dianggap tidak memenuhi syarat karena tidak memenuhi kriteria adil sehubungan dengan kerjasama mereka dengan kekuasaan yang tidak Islam. Lihat: Ahmad Rifa'i, *Tabyin al-Islah* (Pekalongan: Diterbitkan untuk kalangan sendiri, 1995), 6-8; Abdul Djamil, *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam K.H. Ahmad Rifa'i Kalisalak* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 33; Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indoneisa Abad ke-19*, cet. ke-1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 101-116.

16. Akhdiati Ikram, *Naskah-naskah di Kraton Yogyakarta, antara Islamisasi dan Jawanisasi* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2011), 17; Muhamad Hisyam, "Potret Penghulu..", 133.

17. Joni Sujono, "Tapa sebagai Laku Mistik Islam-Jawa pada Serat Seh Jangkung dan Serat Cebolek", *Tashwirul Afkar*, no. 34, (2014), 86.

18. Muhammad Irfan Riyadi, "Kontroversi Theosofi Islam Jawa dalam Manuskrip Kapujanggan", *Al-Tahrir* 13, no. 1, (Mei 2013), 25.

ulama secara politis, karena adanya relasi yang baik dengan penguasa.[19] Penghulu memperoleh posisi yang paling otoritatif dalam persoalan keagamaan secara luas. Sebaliknya, otoritas Kiai terbatas pada komunitasnya.[20]

Kontestasi otoritas antar ulama tersebut selanjutnya berkembang menjadi antar kelompok yaitu antara kelompok pembaru (reformis-modernis) dengan kelompok tradisional.[21] Kaum pembaru muncul dari kalangan priyayi (Penghulu dan pedagang) seperti Muhammadiyah, sementara kaum tradisional adalah para Kiai pesantren.[22] Kontestasi keduanya mengemuka terutama pada abad ke-20 seiring dengan tumbuhnya gerakan-gerakan modern Islam di Indonesia.[23] Ajaran-ajaran ulama pembaru sepenuhnya berlawanan dengan bangunan kepercayaan

---

19. Mengenai relasi ulama dan kekuasaan dapat dibaca pada Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Mmuslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012).

20. Turmudi menyebut otoritas kharismatik Kiai terbatas hanya pada pengertian legitimasi. Endang Turmudi, *Struggling for the Umma*, xvii.

21. Geertz mengasosiasikan kaum modernis sebagai seorang yang berpandangan skripturalis, mengedepankan rasionalitas, perkembangan ekonomi, dan pendidikan modern. Muhammadiyah dan Persatuan Islam (persis) merupakan golongan ini. Sedangkan kaum tradisionalis lebih sinkretis, mistis, dan *rural and otherworldly oriented*. Golongan ini misalnya diwakili oleh Nahdhatul Ulama (NU) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (perti). Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glenco, Illinois: Free Press, 1960), 56-89; Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia: A Critical Survey* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001), 2-3.

22. Istilah ulama tradisional secara konsensus mengacu pada diri seorang kiai yang berkepribadian karismatik. Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi Relasi*, 22.

23. Lahirnya gerakan-gerakan modern seperti Sarekat Islam (SI) 1911, Muhammadiyah 1912, al-Irsyad 1914, Persis 1923, dan lainnya ini menandai suatu era kebangkitan Islam di Indonesia. A. Mukti Ali, *Alam Fikiran Islam Moderen di Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1971), 5; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, 114-170.

dan amalan ulama tradisional. Banyak di antara kepercayaan dan amalan ulama tradisional dinyatakan sebagai bidah (inovasi dalam beragama). Kaum puritan di antara mereka mengerahkan segala usaha untuk memberantas unsur-unsur lokal dalam kehidupan keagamaan dan bahkan mengenai persoalan *furu'* dalam beribadah yang tidak pernah diajarkan oleh Nabi.[24]

Untuk memperkuat otoritasnya, kelompok tradisionalis lebih tertarik menulis kitab-kitab non-tafsir. Beberapa karya ulama tradisionalis berupa terjemahan atas karya yang sudah ditulis oleh para ulama Timur Tengah dan karangan pribadi terutama dalam bidang fikih dan tasawuf. Di samping itu, karya-karya populer yang banyak ditulis dan dipelajari di antaranya adalah tauhid, hadis, akhlak, tuntunan ibadah, dan sebagainya.[25] Meskipun di dalam kitab-kitab itu terdapat upaya menafsirkan ayat Al-Qur'an, karya-karya tersebut tidak difokuskan pada karya tafsir. Tradisi penulisan kitab-kitab non-tafsir ini terus berkembang di kalangan ulama tradisional pesantren Jawa.[26] Hal ini dapat dilihat dari beberapa karya yang ditulis oleh ulama pesantren di Yogyakarta seperti K.H. Asrori Ahmad, K.H. Ali

24. Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi Relasi-relasi Pencarian Wacaa Baru* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 22- 24. Bandingkan dengan *idem*, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, edisi revisi, cet. ke-1 (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 85-89.

25. Menurut Martin Van Bruinessen (2012) kitab-kitab fikih telah menjadi primadona dalam pendidikan pesantren di Jawa di samping kitab-kitab tasawuf. Di antara ulama tradisional yang memberi sumbangan besar pada perkembangan ilmu fikih di Nusantara adalah Daud bin Abdullah al-Fathani dan Nawawi Banten. Gambaran mengenai kurikulum fikih dan kitab-kitab fikih yang paling sering digunakan di pesantren selengkapnya dapat dilihat pada Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, 119-139.

26. Beberapa kitab yang dimaksud sebagian dapat dilihat pada A. Ginanjar Sya'ban, *Mahakarya Islam Nusantara: Kitab, Naskah, Manuskrip, dan Korespondensi Ulama Nusantara*, cet. ke-1 (Jakarta: Pustaka Compas, 2017).

Maksum, dan K.H. Mujab Mahalli.[27]

Kondisi ini berbeda dengan kelompok reformis di mana mengkritik ulama yang memajukan kitab fikih dibanding tafsir. Bersandar pada kitab-kitab fikih bagi kalangan reformis dikecam karena menjadikan kehidupan agama umat Islam tertunduk pada otoritas ulama dan bukan otoritas Al-Qur'an. Padahal, secara konten, apa yang disusun di dalam kitab-kitab fikih hanya bagian terkecil dari perintah Al-Qur'an. Bagi ulama reformis, belajar fikih saja tidak akan pernah menemukan fikih yang sebenarnya sebagaimana di dalam Al-Qur'an dan yang telah dijelaskan dalam tafsir.[28] Hal ini karena dasar pokok hukum Islam adalah Al-Qur'an dan Sunnah, sementara tafsir adalah jalan untuk memahami Al-Qur'an.[29]

Oleh karena itu, ulama reformis lebih banyak menaruh perhatian pada penulisan terjemah dan tafsir Al-Qur'an berikut upaya penerbitannya.[30] Slogan kembali kepada Al-Qur'an dan

---

27. Kajian selengkapnya ketiga tokoh tersebut dan karya-karyanya dapat dibaca pada Muhammad Murtadlo,"Three Writers of Arabic Texts in Yogyakarta", *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* 3, no.1, (Juni 2014), 107-128.

28. Ini merupakan kritik dari Moenawar Chalil, seorang reformis yang juga aktif di Muhammadiyah yang dimuat dalam karya tafsirnya berjudul *Tafsir Hidajaatur-Rahman*. Selengkapnya, lihat Moenawar Chalil, *Tafsir Hidajaatur-Rahman*, vol. 1 (Solo: Siti Sjamsijah, 1958), 27, 45-46.

29. Abdul munir Mulkhan, *Pemikiran K.H. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif Perubahan Sosial*, cet. ke-1 (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 8.

30. Meskipun tidak dapat disangkal bahwa di kalangan Muhammadiyah juga muncul karya di bidang Fikih, akhlak, dan sebagainya, namun kehadirannya tidak banyak dieksplor sepopuler karya tafsir Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan sebuah perkembangan yang baik terhadap kajian Al-Qur'an di Indonesia yang telah lama menjadi bagian fundamental dari pengajaran Islam tradisional yang meliputi fikih, tauhid dan *ilm al-'alat*. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 97. Untuk karya ulama Muhammadiyah

hadis sebagai dampak modernisme telah membuka ruang dan kesempatan bagi kebanyakan ulama untuk menerbitkan kitab tafsir Al-Qur'an.[31] Meskipun muncul perdebatan mengenai larangan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal melalui fatwa Mufti Betawi yang diangkat oleh pemerintah kolonial Belanda, Sayyid Usman (w. 1914), tidak terdapat pengaruh yang signifikan terhadap usaha-usaha para ulama menafsirkan Al-Qur'an dalam bahasa setempat.[32]

B. Beberapa Tafsir Al-Qur'an Muhammadiyah

Penulisan dan publikasi karya tafsir Al-Qur'an di Jawa semakin massif terjadi terutama pada awal abad ke-20.[33] Pada era ini Muhammadiyah juga turut andil dalam tradisi tersebut.

---

di bidang Fikih misalnya adalah *Kitab Fikih Jilid Telu* oleh Muhammadiyah bagian Taman Pustaka Yogyakarta pada 1924 yang ditulis dengan huruf pegon. Kajian lebih detail terhadap kitab ini lihat: Mochammad Ali Shodiqin, *Muhammadiyah itu NU: Dokumen Fiqih yang terlupakan* (Jakarta: Noura Books, 2015).

31. Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe* (Jakarta: Ushul Press, 2009), 147. Bahkan Federspiel membagi periode kajian tafsir Al-Qur'an di Indonesia dimulai tahun 1920-an. Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996), 106 dan 129.

32. Kajian selengkapnya mengenai perdebatan penerjemahan Al-Qur'an di Nusantara oleh fatwa Sayyid Usman ini dapat dilihat pada Moch. Nur Ichwan, "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis. The *Holy Qur'an* in Eqypt and Indonesia", *Archipel* 62, (2001), 143-161.

33. Hal ini bukan berarti bahwa sebelum abad ke-20 penulisan terjemah dan tafsir Alquan tidak popular. Banyak karya yang secara gradual ditemukan untuk mendukung aktivitas pemahaman Al-Qur'an Muslim Asia Tenggara, termasuk Jawa dengan menghasilkan beragam terjemah dan tafsir. Sebelum abad ke-20, tujuan memproduksi tafsir bahkan tidak sekedar untuk memahami Al-Qur'an, melainkan juga memberi versi baru Al-Qur'an yang berbahasa Arab dalam bahasa lokal. Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara*, 147.

Muhammadiyah secara terang-terangan telah menerbitkan satu edisi Al-Qur'an berbahasa Melayu dan dua edisi berbahasa Jawa dengan tulisan Jawa dan latin.[34] Untuk kitab Al-Qur'an dalam aksara Jawa sejak tahun 1924 telah diberitakan dalam *Suara Muhammadiyah*.[35] Tidak hanya itu, mewakili kalangan pembaru, ulama Muhammadiyah juga banyak menulis kitab tafsir Al-Qur'an dengan aksara latin dalam bahasa Jawa maupun Indonesia.

Beberapa karya tafsir yang ditulis ulama Muhammadiyah dengan bahasa Jawa latin misalnya kitab *Poestaka Hadi* karya H. Hadikoesoema (w. 1954),[36] pimpinan Muhammadiyah kelima (1942-1953).[37] Kitab ini selesai ditulis pada Juni 1936 dan diterbitkan oleh Drukkerij Persatoean Djokja.[38] Secara umum, kitab ini membahas ayat-ayat tentang iman, amal, dan akhlak

---

34. Verslag *"Moehammadijah"* di Hindia Timoer Tahoen ke X (Januari –Desember 1923), Yogyakarta (Djawa): Pengoeroes Besar Moehammadijah, 1924 sebagaimana dikutip Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa,* 91.

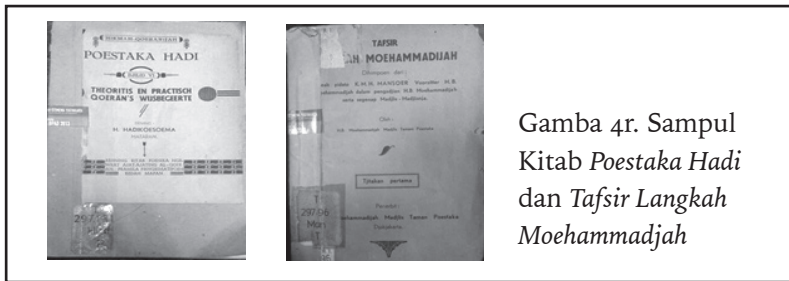
35. Abdul Munir Mulkan, "Refleksi Toleransi dan Sikap Terbuka: Kekuatan Utama Muhammadiyah" dalam Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa,* 145.

36. Ia lahir pada 24 November 1890 di Kauman, Yogyakarta. Ia merupakan putra ketiga dari Raden Kaji Lurah Hasyim, seorang Abdi Dalem Lurah bidang Keagamaan Keraton Yogyakarta pada masa pemerintahan Sri Sultan Hamengku Buwono VIII. Lihat: Siswanto Masruri, *Ki Bagus Hadikususma: Etika dan Regenerasi Kepemimpinan* (Yogyakarta: Pilar Religia, 2005), 25.

37. Sebelum menjadi pimpinan pusat Muhammadiyah, Hadikoesoema pernah menjadi ketua majelis tabligh pada 1922, lalu menjadi ketua Majelis Tarjih, dan anggota komisi MPM Hoofdbestuur Muhammadiyah pada 1926.

38. Drukkerij Persatoean Djokja merupakan nama lain kantor penerbitan Muhammadiyah. Dalam versi lain ada yang menyebut Drukkerij Persatoean Moehammadijah Djokjakarta, tetapi ada pula yang secara terang menyebut Moehammadijah Madjis Taman Poestaka Djokjakarta.

yang disusun secara tematik.[39] Karya tafsir berikutnya adalah *Tafsir Hidaajatur-Rahman* (1958) karya Moenawar Chalil (w. 1961) yang baru ditulis sampai surat pertama dan 2/3 dari surat kedua sebanyak 367 halaman.[40] Pada era selanjutnya, muncul karya tafsir berjudul *Al-Huda Tafsir Basa Jawi* (1979) karangan Bakri Syahid (w. 1994). Kitab ini diterbitkan oleh Bagus Arafah Yogyakarta dan berisi terjemah Al-Qur'an yang ditulis secara lengkap 30 juz dalam satu jilid.[41]

Gamba 4r. Sampul Kitab *Poestaka Hadi* dan *Tafsir Langkah Moehammadjah*

39. Saat ini kitab ini menjadi koleksi Perpustakaan Grhatama, Yogyakarta dengan kode T 297.131 Had P. Selain *Poestaka Hadi*, H. Hadikoesoema juga memiliki karya tulis lain seperti *Poestaka Iman* yang terbit tahun 1925, *Tafsir Juz 'Amma*, *Ruhul Bayan*, *Risalah Katresnan Djati* (3 jilid) ditulis pada 1935, *Poestaka Hadi* (5 jilid) ditulis pada 1936, *Poestaka Islam* (1940), *Poestaka Ihsan* (1941), serta *Islam sebagai Dasar Negara dan Akhlak Pemimpin* yang masing-masing satu jilid. Semua karya tersebut secara umum berisi pemikiran-pemikiran beliau tentang Islam berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis. Selengkapnya, lihat: Siswanto Masruri, *Ki Bagus Hadikususma*, 36-37.

40. Ia lahir di Kendal pada 1908. Kiprahnya di Muhammadiyah di antaranya pernah menjadi anggota Majelis Tarjih Pusat pada 1929. Fauzan Saleh, *Paham Keagamaan Kaum Reformis: Studi Kasus Pemikiran Moenawar Chalil*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000) 31-38.

41. Bakri Syahid lahir di Yogyakarta pada 16 Desember 1918. Ia pernah sekolah di Kweekschool Islam Muhammadiyah, aktif berdakwah dan menjadi guru H.I.S Muhammadiyah. Ia juga memiliki jabatan militer sebagai seorang ABRI dan setelah pensiun ia menjabat Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 1972-1976. Ia juga merupakan perintis berdirinya Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sekaligus menjadi Rektor pertamanya. Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda kaya Bakri Syahid*, cet. ke-1 (Yogyakarta: ElSAQ Press, 2013), 32-39.

Ketika bahasa Indonesia semakin populer, ulama Muhammadiyah juga turut andil dalam penerbitan karya-karya tafsir Al-Qur'an berbahasa Indonesia, seperti *Tafsir Hibarna* (1936) karya Iskandar Idries (w. 1950-an).[42] Karya ini diterbitkan berjilid-jilid secara lengkap 30 juz. Setiap jilidnya memuat lebih kurang 15 ayat dengan tebal 50 halaman. Cetakan pertamanya dilakukan pada 21 Agustus 1933 oleh CV. Tjerdas Bandung.[43] Karya tafsir berikutnya muncul berupa kumpulan ceramah K.H. Mas Mansur (w. 1946), ketua Muhammadiyah periode 1936-1942 yang berjudul *Tafsir Langkah Moehammadijah* (1939). Kitab ini diterbitkan oleh H.B. Moehammadijah Madjis Taman Poestaka Djokjakarta. Sesuai dengan judulnya, kitab ini berisi penafsiran K.H. Mas Mansur atas ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis yang diracik ke dalam 12 langkah Muhammadiyah 1938-1940.[44]

Karya lainnya berjudul *Al-Qur'an Indonesia* (1932) yang digagas oleh Syarikat Kweekschool Muhammadiyah. Ada pula *Tafsir Al-Qur'an Djoez Satoe* karya Lajnah Oelama Muhammadiyah

---

42. Iskandar Idries lahir pada 17 Februari 1901 di Bogor. Karirnya di Muhammadiyah tampak terutama ketika ia menjabat sebagai ketua Muhammadiyah cabang Pekalongan dua periode (dimulai 1923-1931) dan ketua Muhammadiyah wilayah Pekajangan pada tahun 1931. Iskandar juga pernah mengajar DIS Muhammadiyah Tegal tahun 1831-1936. M. Dirhamsyah, *Ensiklopedia Tokoh Kota Pekalongan,* (Pekalongan: Kantor Perpustakaan dan Arsip Daerah Kota Pekalongan, 2015), 8-12.

43. Dalam bidang tafsir, selain *Tafsir Hibarna,* ia juga menulis *Tafsir Muchtasar* dan *Tafsir Djuz 'Amma dalam Bahasa Indonesia*. Ade Yuli Rukhpianti, *Tafsier Hibarna Karya Iskandar Idries (Kajian Terhadap Metodologi Penafsiran al-Qur'an), skripsi* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003).

44. Langkah-langkah tersebut adalah memperdalam masoeknya iman, memperloeaskan faham agama, Memperboeahkan boedi pekerti, menuntun amalan intiqad, mengoewatkan persatoean, menegakkan keadilan, melakoekan kebidjaksanaan, mengoewatkan madjlis tanwir, Mengadakan conferentie bahagian, Mempermoesjawaratkan poetoesan, mengawaskan gerakan dalam, serta mempersamboengkan gerakan loear. K.H. Mas Mansur, *Tafsir Langkah Moehammadijah* (Djogjakarta: Moehammadijah Madjlis Taman Poestaka, 1939), 51-52.

(tanpa tahun) yang diterbitkan oleh H.B. Moehammadijah Madjlis Taman Poestaka Djokjakarta. Kitab ini ditulis secara tim di antaranya adalah K.R.H. Hadjid, K.H. Mas Mansoer, K.H. A. Badawi, K.H. Hadikoesoema, K.H. Farid, dan H. Aslam.[45]

Selain beberapa literatur yang telah disebut di atas, masih terdapat karya-karya lain di bidang tafsir yang lahir dari tangan-tangan intelektual Muhammadiyah pasca kemerdekaan Indonesia. Karya-karya tersebut di antaranya adalah *Tafsir Al-Azhar* yang digagas oleh Haji Abdul Malik Karim Amrullah (w. 1981) anggota pimpinan pusat Muhammadiyah 1953-1971. Kitab tersebut diterbitkan oleh Tintamas Jakarta pada 1962. Selain *Tafsir Al-Azhar*, ada pula *Tafsir Al-Bayan* karya Hasbi Ash-Shiddieqy (w.1975), seorang tokoh Muhammadiyah Aceh, yang diterbitkan oleh Al-Ma'arif Bandung pada 1966. Karya berikutnya adalah *Tafsir Sinar* yang diterbitkan oleh LPPA Muhammadiyah Yogyakarta pada 1986 merupakan karya H. Abdul Malik Ahmad (w. 1993), wakil ketua pimpinan pusat Muhammadiyah 1971-1985.[46]

Tradisi penulisan literatur tafsir Al-Qur'an di kalangan ulama Muhammadiyah terus berlanjut hingga terbitnya *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (2010). Beberapa tahun kemudian muncul juga *Tafsir at-Tanwir* (2015) yang diterbitkan oleh Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah.[47] Beberapa karya tafsir yang dikemukakan di

---

45. Informasi selengkapnya tentang kajian terhadap kitab ini dapat dilihat pada Aly Aulia, "Metode Penafsiran Al-Qur'an dalam Muhammadiyah", *Jurnal TARJIH* 12, no. 1 (2014), 1-42.

46. Mengenai siapa Haji Abdul Malik Ahmad, lihat tulisan Fikrul Hanif "Buya Abdul Malik Ahmad, Wakil Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1971-1985" dalam http://muhammadiyahstudies.blogspot.co.id ditulis pada 8 September 2012 diakses 6 Februari 2018.

47. Sesuai dengan judulnya, *Tafsir Tematik tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* hanya membahas beberapa ayat yang terkait dengan

atas menunjukkan bahwa ulama Muhammadiyah sangat aktif dan produktif dalam menulis karya tafsir Al-Qur'an.[48]

Dengan memilih menggunakan aksara Jawa dan latin dalam penulisan terjemah dan tafsir Al-Qur'an, Muhammadiyah telah menciptakan sebuah pembedaan identitas di antara kebanyakan ulama tradisional. Menurut Bruinessen (2012), di antara perbedaan mencolok antara ulama tradisional dengan ulama pembaru adalah dalam penulisan karya. Ulama pembaru menulis karyanya dalam bahasa Indonesia dengan huruf latin atau bahasa lokal, sedangkan ulama tradisional menulis karyanya dengan bahasa Arab karena dianggap menambah nilai kehormatannya. Jika karyanya ditulis dalam bahasa setempat, ulama tradisional tetap memakai huruf Arab. Penulisan dalam huruf Arab inilah yang menjadi ciri penting yang membedakan antara ulama pembaru dengan ulama tradisional.[49]

---

relasi agama. Hal ini bebeda dengan *Tafsir at-Tanwir* yang ditulis dengan model *tahlili* berdasarkan urutan ayat Al-Qur'an. Namun tafsir ini hanya memuat satu juz Al-Qur'an yaitu surah al-Fatihah 1-7 dan surah al-Baqarah 1-141. Lihat: Majelis Tarjjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Hubungan Sosial Antarumat Beragama,* cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000); Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir at-Tanwir*, *pre-Launch Edition* (t.tp: Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2015).

48. Tidak hanya Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis) di Bandung melalui tokohnya yang bernama A. Hasan (w. 1958) pada 1928 juga telah menerbitkan *Tafsir Al-Furqan* dengan bahasa Indonesia. Tokoh Sarekat Islam (SI), H.O.S. Cokroaminoto (w. 1934) juga berniat menerbitkan terjemahan dalam bahasa Jawa *The Holy Qur'an* karya Mohammad Ali. Namun, hal ini mendapat protes dari organisasi-organisasi Islam lainnya terutama Muhammadiyah di mana protes tersebut dianggap terkait dengan persaingan pasar dalam penerbitan tafsir Al-Qur'an. Terlepas dari tuduhan tersebut, jika dibanding kaum tradisionalis, kaum modernis jauh lebih banyak mengambil peran dalam penerbitan tafsir Al-Qur'an. Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 168; Moch. Nur Ichwan, "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis. The *Holy Qur'an* in Eqypt and Indonesia", *Archipel* 62, (2001), 147.

49. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren*, 88.

Sejumlah ulama pesantren tradisional yang menulis kitab tafsir juga lebih memilih menggunakan tulisan Arab atau pegon.[50] Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh K.H. Muḥammad Sālih bin Umar as-Samaranī atau Kiai Saleh Darat Semarang (w. 1903) dengan karyanya *Faiḍ al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān* (1894) dan *Tafsīr Hidāyah al-Raḥmān* (1936).[51] Tradisi ini selanjutnya diteruskan oleh K.H. Bisri Mustafa Rembang (w. 1977) dengan menulis kitab *al-Ibrīz li Ma'rifati Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* (1959)[52] dan adiknya, K.H. Misbah Mustafa (w. 1994) Bangilan, Tuban dengan *al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* (1980)[53] dan *Tafsīr Tāj al-Muslimīn* (1990).[54] Ketiga karya tafsir yang lahir dalam basis pesantren

50. Pegon berasal dari kata Jawa 'pego' artinya *ora lumrah anggone ngucapake* (tidak lazim melafalkannya). Hal ini adalah karena wujud tulisan Pegon adalah huruf Arab tetapi bunyinya mengikuti sistem tulisan Jawa, *hanacaraka*. Titik Pudjiastuti, "Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam Jawa: Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya", *Suhuf* 2, no. 2, (2009), 273.

51. Salah satu murid K.H. Saleh Darat, yaitu Raden Pangulu Tafsir Anom V yang menjabat sebagai Penghulu di Kraton Surakarta sekaligus perintis Madrasah Man'baul Ulum menulis *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim* berhuruf pegon. Di lingkungan yang sama juga muncul karya anonim dan tanpa tahun *Terjemah al-Qur'an* pegon yang kini menjadi koleksi Masjid Agung Surakarta. Penulis brasumsi bahwa kedua karya ini ditulis menggunakan pegon dan tidak carakan karena besar kemungkinannya terdapat upaya menghidupkan kultur pesantren di lingkungan kraton. Kajian terhadap kedua karya ini bisa dilihat pada Akhmad Arif Junaidi, *Penafsiran Al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi* (Semarang: IAIN Walisongo Semarang, 2012); Nur Hadi, "Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim Karya Raden Pengulu Tabshir Al-Anam Karaton Kasunanan Surakarta (Studi Metode dan Corak Tafsir)", *tesis* (Surakarta: IAIN Surakarta, 2017); Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia era awal abad 20 M", *Mutawatir* 5, no. 2, (Desember 2015), 229-230.

52. Bisyri Mustafa, *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsir al-'Azīz,* vol. 1 (Kudus: Maktabat wa Matba'at Menara Qudus, 1959).

53. Misbah Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl,* vol. 1 (Surabaya: Maktabat al-Ihsan, t.th).

54. Misbah Mustafa, *Tafsīr Tāj al-Muslimīn min Kalāmi Rabb al-'Ālamīn*, vol. 1 (Tuban: Majlis al-Ta'līf wa al-Khaṭṭāṭ, 1990).

ini menggunakan aksara pegon dalam penulisannya. Sedangkan kitab tafsir yang ditulis dengan bahasa Arab dapat dilihat pada karya-karya K.H. Ahmad Yasin Asmuni, seperti *Tafsīr al-Fātiḥah* (1991) dan *Tafsīr Sūrah al-Ikhlās* (1992), serta K.H. Abdul Hamid yang berupa *Tafsīr Ma'unah* (2011) yang digunakan sebagai bahan ajar bagi para santri di pesantren Kediri.[55]

Uraian di atas menunjukkan bahwa sebagai bagian dari ulama Jawa, tokoh-tokoh Muhammadiyah membangun otoritasnya melalui penulisan dan penerbitan karya-karya tafsir Al-Qur'an. Hal ini terkait posisinya sebagai kaum reformis di mana penerbitan merupakan sarana penting guna menyebarkan pandangan-pandangan mereka menentang kepercayaan agama tradisional yang berkembang dalam kurikulum lingkungan pesantren. Oleh karenanya, dalam bidang publikasi, para reformis abad ke-20 jauh meninggalkan kaum tradisionalis dalam memproduksi sejumlah besar buku-buku, majalah, dan pemflet-pamflet,[56] termasuk juga karya tafsir Al-Qur'an.

Selain itu, banyaknya penerbitan karya tafsir Al-Qur'an di Muhammadiyah secara terang menyatakan identitasnya sebagai kaum reformis yang menegaskan perlunya menafsirkan kembali pesan Tuhan melalui interpretasi terhadap Al-Qur'an untuk merespon tantangan dan perkembangan zaman.[57] Hal itu juga sebagai pembedaan identitas dari kaum tradisionalis di mana cenderung tertarik menulis kitab-kitab non-tafsir. Meskipun

---

55. Informasi tentang keterlibatan K.H. Ahamd Yasin Asmuni dalam tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an di Jawa dapat dibaca pada tulisan Islah Gusmian, "Tafsir Al-Quran Indonesia: Sejarah dan Dinamika", *Nun* 1, no. 1 (2015), 1-32; *idem,* "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M", *Mutawatir* 5, no. 2 (Juli-Desember 2015), 223-247.

56. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan*, 57.

57. *Ibid,* 95; J.M.S Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 1-2.

beberapa kiai pesantren juga ada yang menulis kitab tafsir, karya-karyanya lebih banyak ditulis menggunakan bahasa dan aksara Arab yang merepresentasikan budaya santri. Sebaliknya, ulama Muhammadiyah lebih memilih menggunakan bahasa dan aksara lokal Jawa.[58]

Ada beberapa argumen untuk menjelaskan mengapa Muhammadiyah awal cenderung menggunakan literasi aksara Jawa dalam menuliskan karya-karyanya. Pertama, hal tersebut sebagai representasi dari tradisi priyayi Jawa yang mendukung budayanya.[59] Koentjaraningrat mendefinisikan budaya sebagai sesuatu yang hanya dimiliki manusia dan berkembang bersamaan dengan kemajuan masyarakat. Bagi Koentjaraningrat, kebudayaan terdiri dari tujuh unsur dan bahasa merupakan salah satunya.[60] Keterkaitan bahasa dengan budaya disampaikan pula oleh Masinambouw sebagaimana dikutip oleh Chaer dan Agustina.[61] Menurutnya, kebudayaan merupakan sistem yang mengatur interaksi manusia di dalam masyarakat sedangkan kebahasaan menjadi media berlangsungnya interaksi

---

58. Selain terjemah atau tafsir Al-Qur'an yang ditulis menggunakan bahasa Jawa, penerbitan majalah yaitu *Suara Muhammadiyah* pada masa-masa awal terbentuknya Muhammadiyah juga menggunakan Bahasa Jawa. Dengan menggunakan bahasa dan aksara Jawa inilah, hadirnya Muhammadiyah juga dipandang sebagai pendukung budaya Jawa. Abdul munir Mulkhan, *Pemikiran K.H. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif Perubahan Sosial*, cet. ke-1 (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 120; Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*, 61.

59. Abdul munir Mulkhan, *Pemikiran K.H. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif Perubahan Sosial*, cet. ke-1 (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 120; Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*, 61.

60. Koentjaraningrat, *Javanese Culture* (Singapura: Oxford University Press, 1985), *Bahasa dan Budaya*. Makalah dalam Bulab Bahasa dan Sastra IKIP Jakarta, 1992.

61. Abdul Chaer dan Leonie Agustina, *Sosiolinguistik*, 165.

tersebut.[62] Dengan bersandar pada teori-teori ini, dukungan Muhammadiyah terhadap bahasa Jawa adalah bagian dari usahanya melestarikan budaya Jawa.

Kedua, menurut Martin van Bruinessen, penggunaan bahasa lokal pada karya-karya Muhammadiyah menunjukkan identitas Muhammadiyah sebagai gerakan pembaru atau reformis yang membedakannya dari kalangan tradisionalis. Para pembaru menulis karyanya dalam bahasa Indonesia dengan huruf latin atau bahasa lokal, sedangkan kalangan tradisional menulis karyanya dengan bahasa Arab karena dianggap menambah nilai kehormatannya.[63] Upaya kaum reformis menulis karya keislaman dalam bahasa lokal ini terkait dengan pendirian sekolah-sekolah Islam. Pengajaran ilmu-ilmu agama di sekolah-sekolah tersebut tidak secara langsung mendasarkan diri pada kitab-kitab klasik abad pertengahan atau kitab-kitab baru yang tetap berpola pada kitab klasik atau disebut kitab kuning, melainkan berpedoman pada buku-buku pelajaran yang dikarang sendiri[64] dari pembacaannya terhadap kitab klasik. Ini dilakukan selain karena untuk memudahkan para santri dalam mempelajari Islam juga karena keterbatasan kemampuan santri dalam membaca kepustakaan Arab.

---

62. Teori hubungan bahasa dengan budaya dalam gagasan Masinambou membentuk suatu kurva subordinatif dan koordinatif. Dalam garis subordinatif, kebudayaan merupakan *main system* (sistem atasan) sementara bahasa sebagai *sub system* (sistem bawahan). E.K.M. Masinambow, "Perspektif Kebahasaan terhadap Kebudayaan" dalam Alfian (ed.), *Persepsi Masyarakat tentang Kebudayaan* (Jakarta: Gramedia, 1985), 173-174.

63. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren , dan Tarekat*, edisi revisi, cet. ke-1 (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 88.

64. M. Dawam Rahardjo, "Persepsi Gerakan Islam terhadap Kebudayaan", dalam Alfian (ed.), *Persepsi Masyarakat tentang Kebudayaan: Kumpulan Karangan,* (Jakarta: PT Gramedia, 1985), 29-30.

Kedua pendapat di atas masing-masing mengaitkan persoalan identitas ke dalam tindakan Muhammadiyah yang condong pada bahasa dan aksara Jawa sebagai media tulis. Identitas pertama berkaitan dengan kejawaan, sedangkan identitas kedua mengarah pada reformisme. Di sinilah hubungan antara budaya, bahasa dan identitas. Dalam teori Thornborrow (2007), cara mendasar untuk mengetahui identitas seseorang atau kelompok adalah melalui bahasa yang digunakan.[65] Dengan demikian, bahasa merepresentasikan budaya dan identitas individu atau kelompok.

Kuatnya tradisi Jawa di kalangan masyarakat Islam Jawa Kauman menjadikan dakwah Muhammadiyah juga harus menyesuaikan dengan tradisi Jawa. Atas dasar ini tokoh-tokoh Muhammadiyah memperkenalkan dan mengajarkan Islam baik secara lisan/pengajian maupun tulisan dengan membawa unsur-unsur kejawaan. Perihal ketidakmampuan masyarakat Islam Jawa Kauman memahami teks-teks Islam yang berbahasa Arab adalah pekerjaan berat tokoh-tokoh Muhammadiyah dalam dakwahnya. Untuk itu, para tokoh Muhammadiyah berinisiatif menjadikan bahasa Jawa dan aksara carakan sebagai media tulis teks-teks ajaran Islam sebagai bahan pengajaran. Di sini, para tokoh Muhammadiyah awal menjelma menjadi *audience design* yang mengubah cara berkomunikasi sesuai dengan situasi dan konteks di mana mereka berada.[66]

---

65. Joanna Thornborrow, "Bahasa dan Identitas" dalam Linda Thomas & Shan Wareing (ed.), *Bahasa, Masyarakat & Kekuasaan*, terj. Sunoto dkk, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 223.

66. Allan Bell, "Language style as audience design", *Language in Society*, Vol. 13, 1984: 145-204.

C. *Qur'an Jawen* dan *Tafsir Qur'an Jawen* Muhammadiyah

Pada awal abad ke-20, pengembangan literasi aksara Jawa dilanjutkan oleh organisasi Islam, yaitu Muhammadiyah. Banyak sekali karya-karya intelektual Muhammadiyah awal yang ditulis menggunakan aksara dan bahasa Jawa, di antaranya adalah kitab tafsir Al-Qur'an berjudul *Qur'an Jawen* (QJ) dan *Tafsir Qur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi* (TQJ). Sesuai dengan namanya, *Quran Jawen* dalam bahasa Indonesia berarti Al-Qur'an (berbahasa) Jawa. Sedangkan *Tafsir Quran Jawen* adalah tafsir Al-Qur'an (berbahasa) Jawa. Secara harfiah, perbedaan judul ini mengarah pada makna terjemah Al-Qur'an untuk QJ dan Tafsir Al-Qur'an untuk TQJ. Di dalam buku ini, baik QJ maupun TQJ penulis posisikan sebagai tafsir Al-Qur'an.[67] Keduanya menjadi bukti bahwa Muhammadiyah merupakan organisasi Islam pertama di Indonesia yang memperkenalkan tafsir Al-Qur'an dalam bahasa lokal.[68] Secara umum, kedua kitab tersebut berupa naskah cetak dengan pola penulisan yang sama yaitu disusun secara runtut dari juz pertama hingga selesai.

Qur'an Jawen ditulis secara kolektif oleh sejumlah ulama Muhammadiyah yang tergabung dalam Bagian Taman Pustaka. Kitab ini diterbitkan pada 1346-1858-1927. Secara fisik, naskah QJ berukuran sekitar 21x13cm dengan tebal 78 halaman ditambah empat halaman sampul dan dua halaman revisi.

---

67. Di dalam buku ini, penulis secara flekibel menyebut terjemah atau tafsir sesuai dengan konteks pembicaraan.

68. Di samping terjemah atau tafsir Al-Qur'an, Muhammadiyah juga merupakan organisasi Islam pertama yang mempraktikkan khutbah Jum'at dalam bahasa Jawa. Bahkan, K.H. Ahmad Dahlan, sang pendiri pernah membolehkan muridnya shalat menggunakan bahasa Jawa. Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001), 79; Abdul Munir Mulkhan,"Toleransi dan Sikap..", 145; Sukriyanto AR., *Kisah Inspiratif*, 108-109.

Dalam penelusuran penulis, belum diketahui apakah QJ telah ditulis secara lengkap 30 juz atau baru sampai pada juz ke-10. Hal ini karena QJ yang ditemukan berupa satu jilid yang berisi terjemah Al-Qur'an juz ke-10 dari Q.S. al-Anfal (8): 41-75 hingga Q.S. at-Taubah (9): 1-93. Sebagai sebuah karya tafsir, penyajian QJ didominasi terjemahan Al-Qur'an, sementara penafsirannya sangat terbatas hanya diberikan pada ayat-ayat tertentu dan ditulis secara singkat di dalam catatan kaki.

Berbeda dengan *Qur'an Jawen, Tafsir Qur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi* berisi juz 1 Al-Qur'an dari surat Al-Fatihah (1): 1-7 sampai dengan surat Al-Baqarah (2): 1-141. Naskah ini ditulis setebal 562 halaman dan dibagi ke dalam dua bagian. Pada bagian pertama berisi pengantar, transliterasi Arab-Carakan, penafsiran surat al-Fatihah 1-7 dan al-Baqarah 1-51 dengan penomoran naskah dari halaman 1-286. Sedangkan bagian kedua berisi penafsiran surat al-Baqarah ayat 52-141 dengan penomoran naskah dari halaman 287-562. Naskah ini dilengkapi empat halaman revisi di bagian belakang. Berbeda dengan QJ, karya ini selain berisi terjemahan Al-Qur'an juga disertai dengan penafsiran yang panjang terhadap semua ayat.

1. Aspek Filologi

a. Identitas Kitab

Nama Kitab	Sifat Penulis	Tahun Terbit	Penerbit	Juz	Sampul
QJ	Tim Muhammadiyah	1346-1858-1927	Majelis Taman Pustaka	Ke-10 Q.S. Al-Anfal (8): 41-75 hingga Q.S. al-Taubah (9): 1-93 Satu jilid	Logo Muhammadiyah: Matahari bersinar

TQJ	Anonim (Dalam Pelacakan: Individu)	1346-1858-1928	Boekhandel A.B. Siti Syamsiyah (Dalam Pelacakan: Muhammadiyah Surakarta)	Juz ke-1 Q.S. al-Fatihah (1): 1-7 hingga Q.S. al-Baqarah (2): 1-141. Dua jilid	Logo Muhammadiyah: Matahari bersinar

Gambar 5. Tabel Perbedaan dan Persamaan QJ dan TQJ

Tabel di atas menunjukkan bahwa secara identitas, kedua kitab yang menjadi pokok bahasan dalam tulisan ini memiliki sejumlah perbedaan dan persamaan. Di antara perbedaan tersebut adalah sifat kepenulisan, tahun terbit, identitas penerbit, dan konten kitab yang dibahas. Sementara itu, kedua sampul kitab menampilkan sesuatu yang sama yaitu logo Muhammadiyah.

Pada tabel di atas, QJ diterbitkan secara Tim oleh Majelis Taman Pustaka Muhammadiyah, namun tidak diketahui siapa orang-orang yang tergabung di dalam tim tersebut. Sementara itu, TQJ bersifat anonim tetapi tidak mengindikasikan ditulis oleh banyak orang. Dalam kata pengantarnya, pengarang mengatakan bahwa:

> "*Awit saking punika botên ngetang kaliyan pêrkaos ing mangke kula nêdya anjarwekakên kitab suci Al-Qur'an Karim minangka lalados kula dhatêng agamining Allah lan utusanipun. Punapa malih pêrlu anyêkapi kuwajiban kula ingkang tumindak dhatêng bangsa kita Jawi (Hindia Wetan) sarta malih dhatêng para titiyang sasarêngan kula gêsang.*"[69]

69. *Tafsir Quran Jawen Pandoming Pandoming Dumadi*, 4-5. Beberapa kata sengaja penulis beri garis bawah untuk memudahkan pembaca menemukan bukti tertulis bahwa terdapat kata ganti orang pertama yaitu *kula* atau saya untuk menyebut pengarang, sehingga sangat tidak mungkin jika kitab ini ditulis secara tim dengan pengarang lebih dari satu. Penulis

Kata "*kula*" artinya saya. Penggunaan diksi ini tentu mengarah pada status tunggal pengarang, sebab jika pengarangnya bersifat kolektif maka akan menggunakan kata "kita". Selanjutnya, pengarang mengakhiri kalimat pengantarnya sebagai berikut:

> "*Minangka tutuping atur kula kanthi angajêng-ajêng dhatêng sanggyaning para nupiksa ingkang minulya, mugi karsa aparing pangapuntên manawi wonten lêpat ning tatêmbungan sarta pamanggih kula saha pepengêtipun ingkang tansah kula angajêng-ajêng ugi. Wassalam bi khayr, Boekh. AB. Siti Sjamsijah.*"[70]

Penyantuman salam penerbit yaitu "*Bi khayr* Boekhandel A.B. Siti Syamsiyah" di atas memungkinkan bahwa penulis dan penerbit adalah orang yang sama. Hal ini bukan merupakan suatu yang tak lazim, karena secara isi, bab pengantar tersebut merefleksikan ucapan-ucapan pengarang terkait dengan penulisan kitab. Sayangnya, tidak banyak informasi mengenai siapa pemilik penerbit ini, kapan berdiri, dan berapa buku yang telah diterbitkannya. Bahkan di mana lokasinya pun saat ini masih menjadi misteri.[71] Akan tetapi, Boekhandel A.B. Siti Syamsiyah adalah penerbit sekaligus toko buku dan batik yang sangat terkenal pada masanya. Boekhandel A.B. Siti Syamsiyah merupakan anggota Muhammadiyah Solo yang banyak berjasa dalam menerbitkan buku dan majalah keislaman.[72] Kiprahnya

---

juga menulis cetak miring pada beberapa bagian selanjutnya dalam bab ini.

70. *Ibid,* 8.

71. Wawancara dengan Kurnia Heniwati, Staf Digitalisasi Museum Radya Pustaka pada 20 Agustus 2017.

72. Muhammadiyah Solo awalnya bernama Perkumpulan Sidiq Amanah Tabligh Fatonah (SATV). Nama ini diberikan oleh K.H. Ahmad Dahlan pada masa pembentukannya tahun 1917. Dipakainya nama tersebut karena pada saat itu terbentur dengan peraturan pemerintah kolonial dalam Ketetapan No. 81 tanggal 22 Agustus 1914 bahwa Muhammadiyah hanya diizinkan berdiri di Yogyakarta saja. Kelompok ini bermula dari

dalam dunia jurnalistik di antaranya tampak ketika membidani lahirnya sejumlah majalah di Surakarta, seperti *Wara Susila, Pusaka, Suara Aisiyah, Darul Ulum, Risalah Islam, Pustaka Surakarta*, serta *Purnama*.[73] Semua majalah tersebut ditulis menggunakan bahasa dan aksara Jawa kecuali *Suara Aisiyah* yang menggunakan bahasa Jawa latin.

Anonimitas kitab ini patut dipertanyakan mengingat kitab ini muncul pada era di mana penulisan suatu karya dengan menyembunyikan identitas pengarangnya tidak lagi menjadi tren. Pada 1928, tradisi tulis menulis telah mapan[74]

---

kelompok pengajian yang dipanitiai oleh H. Misbach, Darsosasmito, M. Harsolumakso dan R. Ng. Parikrangkrungan, dan setelah SATV terbentuk, mereka menjadi bagian dari pengurusnya. SATV resmi bernama Muhamadiyah pada 1923. Lihat K.H. Muhammad Amir, "Sejarah Masuknya Muhammadiyah ke Kota Surakarta" dalam www.sangpencerah.id diakses pada 14 Maret 2018.

73. *Wara Susila* merupakan majalah bahasa dan aksara Jawa dalam bentuk buku berukuran umum yang mengutamakan kepentingan wanita Islam, dengan pemimpin redaksi Samsu Hadiwiyoto dan staf redaksi: Sukati, Sukarni, Suparmini, Wadining, dan Sumartinah Danusubroto. Pertama terbit tahun 1925. *Pusaka* juga berbentuk majalah berbahasa Jawa. *Suara Aisiyah* terbit bersamaaan dengan *Pusaka* dan *Wara Susila* atas kerja sama dengan Muhammadiyah. Majalah ini ditulis dengan bahasa Jawa aksara Latin. *Darul Ulum* merupakan media bulanan yang mulai terbit pada 25 Januari 1928 dengan motto 'Majalah Islamiyah yang menjadi sumbernya sekalian ilmu atau pengajaran dan pergerakan Islam seluruh dunia'. *Risalah Islam* berupa majalah bulanan berbahasa dan aksara Jawa, terbit pertama kali pada 1931 dengan Pimpinan Redaksi Samsu Hadiwiyoto. *Pustaka Surakarta* diterbitkan bersamaan dengan *Risalah Islam*. Merupakan majalah bulanan terbit sepuluh hari sekali yang berisi Qur'an Jawen dan tafsir hadis. *Purnama* adalah majalah roman picisan yang diterbitkan bersamaan dengan *Risalah Islam* dan *Pustaka Surakarta*. Lihat: Aninditya Wicaksono, "Kronologi Perkembangan Pers Lokal di Solo" dalam http://aninditya wicaksono.blogspot.co.id diakses 01 Desember 2017. Menurut informasinya, tulisan ini disarikan dari buku *SOLOPOS, Satu Dasawarsa Meningkatkan Dinamika Masyarakat*. Surakarta: HU *SOLOPOS*, 2007.

74. Yang dimaksud "mapan" di sini tidak terbatas pada aspek literasinya melainkan juga media tulisnya di mana mesin ketik sudah banyak beredar, begitu pula dengan kertas, dan sebagainya.

dan penyebutan nama pengarang sudah menjadi hal wajar bagi para penulis dari beragam latar belakang. Akan tetapi, kitab ini justru bertolak dari kewajaran tersebut.

Dalam studi pernaskahan, problem anonimitas memang menjadi bagian yang tak dapat dihindari.[75] Anonimitas merupakan kata sifat dari kata benda "anonim", artinya tanpa nama.[76] Istilah itu muncul pada abad ke-19 dari bahasa Yunani dan merujuk pada tulisan-tulisan yang penulisnya tidak dikenal atau disembunyikan. Sebelum muncul mesin cetak, manuskrip beredar di kalangan kelompok kecil yang bisa mengetahui pengarangnya tanpa perlu ditunjukkan. Akan tetapi, seiring meluasnya budaya baca, anonimitas ini menjadi problem tersendiri.[77]

Berbicara tentang anonimitas berarti membahas kedudukan pengarang dalam suatu karya. Menurut Barthes, sebuah karya memang diciptakan oleh pengarang, tetapi, peran pengarang tersebut menghilang ketika suatu karya dibaca oleh pembacanya. Terlepasnya intensi pengarang dari sebuah karya ini dengan kata lain pengarang dianggap telah mati.[78] Dengan bahasa yang berbeda, Gadamer mengatakan bahwa sebuah teks ketika ditulis ia mengalami alienasi di mana pengarang bukan

---

75. Anonimitas tidak hanya terjadi pada naskah Jawa, melainkan juga naskah Melayu. Sudibyo, "Bukan Dua Sisi dari Sekeping Mata Uang Pernaskahan dan Perteksan dalam Tradisi Sastra Melayu Klasik", *Humaniora*, no. 11, (Mei-Agustus 1999), 52-60.

76. Robert J. Griffin, *The Faces of Anonymity: Anonymous and Pseudonymous Publication from the Sixteenth to the Twentieth Century*, (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

77. Anne Ferry, "Anonymity: The Literary History of A Word", *New Literary History* 33, no. 2, (2002), 193-214.

78. Roland Barthes, "The Death of Author (Kematian Sang Pengarang)" dalam Toety Heraty, *Hidup Matinya Sang Pengarang*, terj. Iwan Mucipto (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000), 201.

satu-satunya penentu makna sebuah teks.[79]

Kedua teori di atas menunjukkan bahwa anonimitas suatu karya tidak berpengaruh pada keberadaan karya tersebut dan pembacaan terhadap karya itu sendiri. Suatu karya dapat dibaca dan bernilai penting bukan karena siapa pengarangnya. Hal ini dipertegas pula oleh Foucault, bahwa anonimitas suatu naskah tidak menjadi persoalan karena jaminan keotentikannya bukan terletak pada ada tidaknya nama pengarang, melainkan pada usia naskah tersebut. Memang, pada abad pertengahan suatu teks bisa disebut sebagai karya ilmiah dan dianggap sesuatu yang benar jika nama pengarangnya disebutkan. Akan tetapi, pandangan ini mulai berubah pada abad ke-17 dan ke-18 di mana naskah-naskah ilmiah tanpa pengarang dapat diakui dan diterima secara global dengan alasan naskah tersebut memberikan sejumlah keuntungan dan manfaat.[80]

Berdasarkan teori di atas, TQJ yang bersifat anonim tetap dapat dikaji sebagaimana karya ilmiah lainnya. Hal ini karena berdasarkan usianya ia menunjuk pada sesuatu yang penting yaitu Muhammadiyah, era kolonial, Sumpah Pemuda, Islam Jawa, dan sebagainya. Sedangkan secara kemanfaatan, kitab ini menyimpan data-data sejarah pada masanya yang direspon dalam bentuk narasi yang dikaitkan dengan penjelasan atas

---

79. Teks memiliki independensi baik dari penulis maupun pembaca. Pengarang dan pembaca masing-masing memiki konteks yang melahirkan suatu teks. Dengan demikian, untuk memahami suatu teks bukan berarti memasuki kehidupan dunia orang lain atau menghidupkan kembali pengalaman-pengalaman mereka. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer and Donald G. Mar (London: Continuum, 2004), 385-394.

80. Michael Foucault, "What is an Author?", dalam Vassilis Lambropoulos, *Twentieth Century Literary Theory: An Introductory Antology Intersections,* (New York: State University of New York Press, 1987), 131.

ayat-ayat Al-Qur'an.[81]

Menurut informasinya, TQJ baru mengalami cetak sebanyak tiga kali. Cetakan pertama terjadi pada 25 Januari 1928 secara langsung dua jilid bersamaan dengan *serat Kalawarti* edisi bulanan.[82] Pada cetakan kedua, kitab jilid kedua diterbitkan lagi,[83] dan cetakan ketiga terjadi pada 25 Januari 1930.[84] Akan tetapi, kitab cetakan ketiga ini belum dapat penulis temukan. Untuk memperjelas tahun terbit kitab ini pengarang tidak hanya menyantumkan tahun Masehi melainkan juga tahun Hijriyah dan tahun Jawa yaitu 1346-1928-1858.[85] Dicantumkannya tiga jenis tahun tersebut secara berurutan mengasumsikan bahwa kitab ini secara khusus ditujukan untuk audiens dengan identitas Islam, Indonesia, dan Jawa.

Selain di Perpustakaan Rekso Pustoko, TQJ juga ditemukan di Perpustakaan Radya Pustaka Surakarta dan Perpustakaan

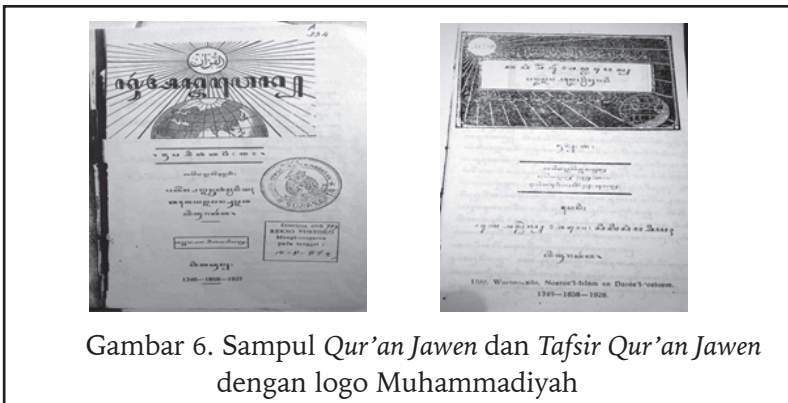
81. Penafsiran Al-Qur'an sendiri hakikatnya bukan sekadar praktik memahami teks Al-Qur'an, tetapi juga berbicara mengenai realitas yang terjadi dan dihadapi oleh penafsir. Oleh karenanya, sebagai produk budaya, tafsir Al-Qur'an berdialektika dengan kultur, tradisi, serta realitas sosial politik. Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", *Suhuf* 9, No. 1, (Juni 2016), 141-168.

82. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi,* 7.

83. Tidak ada keterangan khusus mengenai tahun terbitnya, tetapi jika dirunut secara berurutan dapat diketahui bahwa jilid ini diterbitkan pada 25 Januari 1929. Alasan penerbitannya ini adalah agar terbit berurutan (setiap tahun satu jilid). *Ibid,* 286.

84. *Ibid,* 562.

85. Identitas tahun terbit tersebut terdapat di halaman sampul dalam. Sedangkan pada halaman sampul luar, tertulis angka 1851-1863, 1932. Penulis lain pernah menyebutkan bahwa kitab *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi* dipublikasikan pada 1930. Jika saya amati, penyebutan ini merujuk pada kitab jilid II yang terpisah. Lihat: Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki, hingga Kepentingan Pembaca", *Tsaqafah* 6, no. 1, (April 2010), 8; Akhmad Arif Junaidi, "Dinamika Penafsiran Al-Qur'an, 52-65.

Grhatama Yogyakarta. Namun, di tempat keduanya, kitab yang berisi gabungan dua jilid ini kondisinya terpisah, dan hanya terdapat satu jilid terakhir dari kitab ini yang terdiri dari tafsir QS. al-Baqarah (2): 54-141. Ada kemungkinan bahwa kitab tersebut merupakan kitab cetakan kedua. Uniknya, jika dilihat dari sampulnya, antara kitab cetakan pertama yang berisi gabungan jilid I dan II dengan kitab cetakan kedua yang hanya berisi jilid II memiliki desain yang berbeda. Pada kitab cetakan pertama, sampul luarnya tidak bergambar alias polos. Di halaman sampul dalam, terdapat gambar matahari bertulis lafal "al-Islam" dengan huruf Arab di pojok kiri atas yang sedang menebarkan sinarnya ke arah gambar bumi yang ada di pojok kanan bawah. Di tengah-tengah pancaran sinar tersebut terdapat tulisan judul kitab *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi* dengan diapit kaligrafi potongan Q.S. an-Nisa'(4): 59 di atas dan bawahnya. Sedangkan untuk kitab cetakan kedua, pada sampul luar di bagian tengah atas terdapat kaligrafi Q.S. at-Taubah (9): 122 di atas matahari yang bersinar ke segala penjuru. Di bawahnya terdapat gambar bumi, keris dan mushaf Al-Qur'an. Sementara itu, di atas ketiganya terdapat gambar neraca yang seimbang, dan di bagian sampul paling bawah terdapat gambar logo Muhammadiyah.

Gambar 6. Sampul *Qur'an Jawen* dan *Tafsir Qur'an Jawen* dengan logo Muhammadiyah

Di sisi lain, QJ yang bersampul warna kelabu juga bergambar matahari bersinar. Di bagian tengah matahari tersebut terdapat lafal "Al-Qur'an" dengan aksara Arab, kemudian di bawahnya terdapat nama judul kitab "Quran Jawen", dan gambar bumi yang mendapat pancaran sinar matahari. Jika gambar sampul QJ dan TQJ tersebut dicermati, keduanya memiliki kesamaan tanda yaitu adanya matahari bersinar yang merupakan lambang identitas Muhammadiyah.[86]

b. Karakteristik Kebahasaan

Dari sisi kebahasaan, QJ dan TQJ ditulis dengan bahasa yang merefleksikan penulisnya berasal dari kalangan priyayi Jawa, yaitu menggunakan bahasa Jawa *krama inggil* dan *Kedhaton*.[87] Dalam komunikasi sehari-hari, *krama inggil* (*krama alus*) merupakan tingkatan bahasa yang paling luhur oleh seorang penutur terhadap lawan bicara. Bahasa ini memiliki tingkat kehalusan tertinggi dalam bahasa Jawa. Pada tingkatan *krama inggil,* kedudukan lawan bicara penutur dianggap lebih tua,

---

86. Mengenai lambang Muhammadiyah telah diatur dalam *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah* Bab II Pasal 5. Lihat: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah*, cet- ke-5 (Yogyakarta:Percetakan Muhammadiyah Surya Sarana Grafika, 2005), 9.

87. Baik *krama inggil* maupun *kedhaton*, keduanya merupakan bahasa tutur yang sangat halus. Bahasa *kedhaton* adalah bahasa khusus di lingkungan istana Surakarta, sedangkan di kraton Yogyakarta disebut bahasa *bagongan*. Sebenarnya, bahasa *kedhaton* hanya dipakai pada saat-saat tertentu. Mengenai bagaimana penggunaan bahasa *kedhaton* lihat: Hary Murcahyanto, "Penggunaan Bahasa Kedhaton dalam Lingkup Karaton Surakarta Hadiningrat", *tesis* (Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2008). Di dalam TQJ, bahasa *kedhaton* telah bercampur dengan bahasa *krama inggil* dan digunakan secara bergantian. Misalnya kadang-kadang pengarang menggunakan "jengandika"untuk menyebut Nabi, kadang-kadang tidak. Agar lebih efektif, selanjutnya, dalam tulisan ini hanya akan dibahas bahasa *krama inggil*.

dihormati, memiliki kedudukan, kekuasaan atau pendidikan yang lebih tinggi. Bahasa ini biasanya dipakai oleh komunikasi antara murid kepada guru, anak kepada orang tua, bawahan kepada atasan, dan lain sebagainya. Selain itu, *krama inggil* juga dipakai dalam komunikasi di mana lawan bicaranya adalah orang banyak.[88]

Penggunaan *krama inggil* dalam QJ dan TQJ tampak pada narasi tafsiran ayat. Sedangkan ketika menerjemahkan ayat, secara umum bahasa yang digunakan adalah bahasa Jawa *ngoko alus*, yaitu bahasa Jawa lugas yang dalam praktik penuturannya dicampur dengan bahasa *krama inggil*. Digunakannya *ngoko alus* karena dalam ayat Al-Qur'an terdapat interaksi komunikasi vertikal antara pihak yang berkata yakni Tuhan yang posisinya lebih tinggi kepada manusia (hamba) dan komunikasi horizontal di antara manusia.

Secara rinci, ketika teks menunjukkan Tuhan berada dalam posisi sebagai penutur, maka bahasa yang digunakan dalam terjemahan adalah bahasa *ngoko*. Namun dalam penerjemahan teks yang berhubungan dengan komunikasi antar manusia, maka yang digunakan adalah *krama inggil*. Sedangkan pada tafsiran ayat seluruhnya memakai *krama inggil* dikarenakan komunikasi yang terjadi adalah antar manusia (pengarang kitab dengan audiens yang beragam), dan pengarang memposisikan audiens sebagai lawan bicara yang harus dihormati. Penggunaan dua hierarki bahasa ini misalnya tampak pada terjemahan terjemahan Q.S. al-Baqarah (2): 96 sebagaimana berikut:

---

88. Sebenarnya masyarakat Jawa mengenal *unggah-unggguhing basa* (tata krama berbahasa) sedikitnya dalam empat tingkatan. Tingkatan dari rendah ke tinggi adalah *ngoko lugu, ngoko alus, krama lugu, dan krama alus* atau *krama inggil*. Sunarto Wiguno, *Kawruh Pepak Basa Jawa* (Surabaya: Brian Publisher, 2007), 58 dengan alih bahasa dari Bahasa Jawa ke Bahasa Indonesia dilakukan oleh penulis; Zaini Muchtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), 25-26.

"(Muhammad) Sira mesthi weruh yen wong-wong (Yahudi) iku dhemene marang urip ngungkuli marang manungsa kabeh, lan angungkuli wong kang padha musyrik. Siji-sijine wong mau kepengin urip nganti umur sewu tahun, tur umure sewu tahun pisan. Wong mau ora bisa nyingkiri siksa. Allah iku mirsani samubarang kang padha dilakoni."

Kata "*sira*" artinya kamu. Kata ini pada dasarnya setingkat dengan kata "*kowe*" yang dalam bahasa Jawa berada pada tingkatan terendah. Hanya saja kata "*sira*" lebih dipilih karena derajat penuturnya lebih tinggi sebagaimana penutur dalam teks ayat tersebut adalah Allah ta'ala, yaitu menuturkan sikap orang-orang Yahudi yang berkeinginan hidup berlama-lama di dunia kepada Nabi Muhammad saw. Secara berurutan, tingkat kehalusan tutur untuk kata "kamu" dalam bahasa Jawa adalah "*kowe-sampeyan-panjenengan*". Begitu juga dengan kata "*weruh*" yang berarti mengetahui, di mana secara tertib tingkatannya adalah "*weruh-sumerep-priksa/uninga*".[89] Kata "*mirsani*" artinya melihat, yang merupakan *krama inggil* dari kata "*deleng*" dan "*ningali*" dipakai dalam terjemahan di atas karena subyeknya adalah Allah ta'ala. Tingkatan bahasa *krama inggil* sekalipun digunakan dalam teks terjemahan ayat, namun muncul dalam porsi yang sangat jarang. Hal ini akan terlihat berbeda pada narasi penafsiran ayat yang didominasi bahasa *krama* sebagaimana di bawah ini:

"Sasampunipun Pangeran netepakên manawi tiyang Yahudi mêsti botên purun ngajêng-ajêng pejah, ing ayat nomer 96 ngriki katêrangakên malih manawi tiyang Yahudi punika rêmên sangêt upami gêsang wontên ing donya ngantos ewonan tahun ngungkuli rêmênipun titiyang musyrik lan para manungsa sadaya. Ingkang makatên punika saya têrang anggening nêdahakên tiyang Yahudi

89. Dalam kitab ini, kata "uninga" lebih banyak dipakai dibanding kata "priksa".

wau ngakeni sangêt dhatêng kalêpataning tindakipun ingkang linampahan, awit makatên: Upami lêrês piyambakipun anindakake lampah ingkang haq, ingkang masthekakên badhe manggih kasuwargan langgêng benjing ing dêlahhan kados pangaken-akenipun titiyang Yahudi wau punika mêsthi rêmênipun dhatêng pêjah. Ingkang pêjah punika dados lantaraning dumugi ing dêlahhan lan ing têka kawontênaning titiyang Yahudi botên sami purun ngajêng-ajêng pêjah, malah sami ngajap gêsang langgêng wontên ing donya ngriki. Punika botên wontên malih sababipun kajawi anggenipun sampun ngrumaosi lêpating tindakipun ingkang namtokakên badhe nampi pidana agêng benjing sasampunipun pêjah."

Semua kata yang dipakai dalam penjelasan ayat di atas adalah bahasa Jawa dengan tuturan yang halus. Misalnya kata "*pejah*" atau mati, yang merupakan antonim kata "*gesang*" atau hidup. Dalam hierarkinya, keduanya termasuk bahasa *krama madya,* satu tingkat lebih rendah dari *krama inggil,* tetapi sama-sama bahasa *krama*. Dalam komunikasi tulis, kata "gesang" lebih populer ditujukan audiens yang jamak dibanding kata "*sugeng*". Begitu pula dengan kata "*remen*" yang diambil dari urutan kata "*seneng-remen-tresna*". Digunakannya *krama madya* di sini disebabkan yang menjadi pembicaraan adalah orang Yahudi. Kondisi ini akan berbeda ketika yang dibicarakan adalah obyek yang lain. Pada intinya, pemilihan kosa kata *ngoko* atau *krama* selalu berkaitan dengan posisi penutur dengan lawan bicara atau subyek dengan obyek. Hal ini terjadi baik pada QJ maupun TQJ.

Penting untuk diketahui bahwa bahasa Jawa QJ dan TQJ tidak dapat disamakan dengan karya-karya tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa lainnya, *Al-Huda Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi, Al-Ibrīz, Al-Iklīl,* maupun *Tāj al-Muslimīn*. Jika dibandingkan dengan karya-karya tersebut, pilihan kata dalam penafsiran QJ dan TQJ jauh lebih halus. Misalnya ketika menerjemahkan *lā*

Rayba fīh dalam QS. al-Baqarah (2): 2. TQJ memilih diksi "*ora ono sumelange*", sementara tafsir *al-Huda* menyebut "*ora ana mamang maneh*", *Al-Iklīl* mengatakan "*tur ora mamang*" dan *Tāj al-Muslimīn* dengan diksi "*kang ora ana mamang*", sedangkan *Al-Ibrīz* menyebut "*iku ora ana kemamangan*". Pada dasarnya kata "*sumelang*" dan "*mamang*" memiliki makna yang sama yaitu ragu. Yang membedakan keduanya hanyalah tingkat kehalusan tutur.[90]

Meskipun TQJ identik dengan bahasa dan aksara Jawanya, namun hal itu lebih tepat dikatakan sebagai identitas yang dominan. Dalam penulisan kitab ini terdapat beberapa kosa kata yang ditulis dengan aksara Latin. Contohnya adalah ketika pengarang menyebut sebuah peribahasa "Kalau goeroe kentjing berdiri, moeridpoen kentjing berlari".[91] Peribahasa tersebut ditulis latin karena sesuai dengan bahasa aslinya. Hal ini berbeda ketika pengarang mengambil peribahasa Jawa, "*Kajaba pari kang wus digaga*" sewaktu menjelaskan bahwa manusia memperoleh balasan sesuai dengan apa yang dikerjakannya.[92]

Penulisan yang sama juga dilakukan ketika menyebutkan judul buku.[93] Sedangkan ketika menampilkan sumber rujukan yang diambil dari kitab-kitab tertentu, pengarang mengawalinya dengan kata *zie* yang merupakan diksi dari bahasa Belanda seperti *see* dalam Bahasa Inggris atau *lihat* dalam Bahasa Indonesia. Misalnya, *zie Jamal, zie Khazin, zie Fakhrur Razi,* dan sebagainya. Untuk kata *zie* ditulis dalam aksara latin sedangkan nama kitab

---

90. Bakri Syahid, *Al-Huda Tafsir Basa Jawi*, cet. ke-5 (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1987), 19; Bisyri Mustafa, *al-Ibrīz,* 4; Misbah Mustafa, *al-Iklīl*, 10; idem, *Tafsīr Tāj al-Muslimīn*, 23.

91. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 260.

92. *Ibid,* 112.

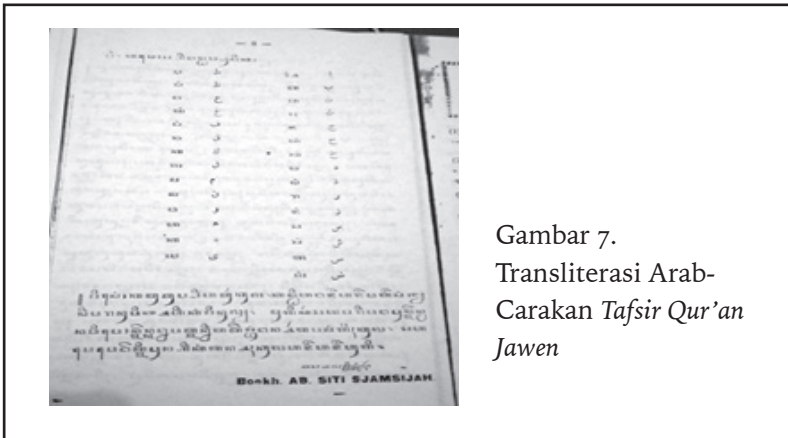
93. Buku itu berjudul *Sifatnja Igama, Roeok Kebenaran dan Ibadat*. *Ibid*, 220.

yang dikutip tetap ditulis dalam aksara carakan. Digunakannya diksi ini hemat penulis karena untuk mempermudah pengarang dalam menunjuk sumber rujukan. Sedangkan dipilihnya diksi *zie* bukan *see* karena terkait dengan kebiasaan, dalam arti bahwa bahasa Belanda di masa itu sudah sangat familiar bagi masyarakat Jawa.

c. Sistematika Penyajian

Dalam penyajiannya, QJ dan TQJ memiliki pola yang sangat berbeda. Sistematika penyajian QJ runtut mengacu pada urutan surah yang ada dalam mushaf standar dan turunnya wahyu. Format halaman isi QJ ini dibagi menjadi tiga kolom, paling kiri adalah teks Al-Qur'an, di tengah adalah nomor ayat, dan kolom paling kanan adalah terjemahan. Sedangkan penjelasan atau tafsiran ayat-ayat tertentu diletakkan dalam bentuk *footnote* di bawah terjemahan. Model penulisan ayat Al-Qur'an di sebelah kiri ini merupakan format yang sangat tidak biasa. Nomor surat dan halaman kitab ditulis angka Arab. Sedangkan Angka Jawa dalam kitab ini hanya digunakan dalam penulisan juz.

Berbeda dengan QJ, format halaman isi TQJ dibagi menjadi dua. Pada bagian kanan digunakan untuk penulisan ayat Al-Qur'an, dan di sebelah kiri berisi transliterasi Arab-Jawa dari teks Al-Qur'an tersebut. Sedangkan penjelasan ayat diletakkan di bawahnya. Dalam TQJ semua ayat mendapat penafsiran yang luas. Secara teknis, ayat-ayat Al-Qur'an dalam urutan mushaf dikelompokkan dalam pembahasan tertentu. Setiap satu kelompok ayat yang ditafsirkan diberi tanda *tjitak ke* (sekian; 1, 2, 3, dst.) di halaman pojok bawah. Pengelompokan ini meliputi ayat 1-5, 6-7, 8-16, 17-20, 21-22, 23-24, 25, 26, 27, 28-29, 30-38, 39-49, 50-53, 54-59, 60-61, 62, 63-66, 68-71, 72-73, 74, 75-77, 78, 79, 80, 81, 82, 83-86, 87-91, 92-95, 96, 97-98, 99-103, 104-105, 106-112, 113-

114, 115, 116-118, 119-121, 122-124, 125-129, 130-132, 133-134, 135-137, 138, 139-141. Akan tetapi klasifikasi yang dilakukan pengarang terbatas pada ayat-ayat semata dan belum diberi judul tema yang sedang dibahas. Model penulisan ini lebih mirip dengan sistematika kitab *Tafsīr Jawāhir* karya Syeikh Muhammad Tantawi Jawhari di mana penafsiran dalam kitab ini juga dikutip oleh pengarang meskipun dalam porsi yang kecil.

Gambar 7. Transliterasi Arab-Carakan *Tafsir Qur'an Jawen*

Tidak terdapat alasan yang konkret mengapa pengarang memilih sistematika penulisan yang demikian. Sistematika tersebut berbeda dengan model penyajian kitab *Tafsīr al-Rāzī* maupun *Tafsīr Jamāl* yang secara kuantitatif penafsirannya lebih banyak dirujuk. Ada dugaan kuat bahwa sistematika tersebut dipilih untuk memudahkan pembaca agar dapat memahami keseluruhan ayat Al-Qur'an secara utuh. Tampaknya pengarang menganggap bahwa penyajian kitab dengan model satu ayat ditampilkan lalu diberi penjelasan di sampingnya sebagaimana kedua kitab tafsir tersebut dan juga *Tafsīr Jalālayn*, menyebabkan keparsialan memahami ayat Al-Qur'an. Hal ini disebabkan mengabaikan ketersambungan antara ayat satu dengan ayat sebelum maupun sesudahnya.

Di luar perbedaan tersebut, dalam menuliskan ayat Al-Qur'an, pengarang QJ dan TQJ secara kompak tidak memberikan *ḥarakat/syakal*. Dalam TQJ, kondisi ini masih dapat diatasi dengan adanya transliterasi Arab-Jawa di dalam kitab ini yang berperan penting untuk memudahkan pembaca awam. Namun, tdak demikian dengan QJ yang tidak menyertakan transliterasi. Setelah mengemukakan ayat dan alih bahasa (transliterasi) nya ke dalam bahasa Jawa, TQJ memberi terjemahan ayat dan diikuti beberapa penjelasan di bawahnya. Setiap ayat diberi penafsiran yang panjang. Untuk menjelaskan Q.S. al-Baqarah (2): 26 misalnya, pengarang menghabiskan tiga belas halaman. Begitu juga ketika menafsirkan ayat-ayat lainnya. Selain format baku tersebut, kadangkala pengarang juga memberi komentar tambahan yang disisipkan melalui *footnote* (catatan kaki).

Kesamaan lain dari penyajian QJ dan TQJ adalah penulisan kitab ini diawali dengan menyebut identitas surat dan juz secara singkat. Misalnya pada QJ tertulis *Surat Taubah Madinah sebanyak 130 ayat* (dengan aksara Arab) dan di sebelah kanan tertulis *surat Tobah tinurunake ana ing nagara Madinah cacah satus telung puluh ayat*.[94] Dalam TQJ misalnya identitas surat al-Fatihah hanya ditulis: *Surat Fatihah iku bangsa Makkah pitung ayat*,[95] dalam bahasa Jawa dan Arab.[96] Jika diamati, pemberian identitas surat yang singkat ini mirip dengan *Tafsīr Abi Su'ūd*, *Tafsīr al-Bayḍāwi*

94. Di dalam kitab tersebut tertulis surat al-Taubah terdiri dari 130 ayat, sedangkan di dalam Al-Qur'an yang kita ketahui, surat Al-Taubah hanya berjumlah 129 ayat. Ada kemungkinan terdapat kesalahan tulis. Tetapi, sayang sekali tidak dapat dilacak karena kitab ini hanya membahas surat Al-Taubah ayat 1-93.

95. Surat Al-Fatihah itu tergolong surat Makkiyah sejumlah tujuh ayat.

96. Begitu juga ketika memulai menuliskan surat al-Baqarah. Pengarang mengawali penulisan dengan: *Juz Sapisan, Surat Baqarah iku bangsa Madinah rongatus wolung puluh nem ayat* (Surat Al-Baqarah itu tergolong surat Madaniyah sejumlah 286 ayat).

dan Tafsr *Jalālayn*.[97]

Pada halaman terakhir kitab QJ dan TQJ terdapat lampiran khusus revisi atas kesalahan penulisan yang diberi judul *ngleresaken kalepatan* (membenarkan kesalahan/ revisi). Revisi ini meliputi segala kesalahan penulisan, baik kesalahan penomoran dan penulisan ayat, huruf, tanda baca, dan sebagainya. Dalam penulisan TQJ, sejak awal surat al-Baqarah terdapat kesalahan dalam pemberian nomor ayat. Ayat pertama surat ini berbunyi *alif lām mīm* dan ayat kedua berbunyi *ẓalika al-Kitāb lā rayba fīh Hudan lil-Muttaqīn*. Tetapi, kedua ayat ini ditulis satu nomor meskipun setelah lafal *alif lām mīm* diberi tanda titik. Kemudian pada ayat *allaẓīna yu'minūna bi al-Gaybi wa-Yuqīmūna al-Ṣalāt wa-Mimmā Razaqnā Hum Yunfiqūn* ditulis sebagai ayat kedua, padahal dalam kebanyakan Mushaf ayat tersebut merupakan ayat ketiga surat al-Baqarah.

Kesalahan tulis tersebut terulang lagi pada Q.S. al-Baqarah (2): 22 yang mana tidak diberikan penomoran, sehingga dalam penulisan ayat-ayat selanjutnya terdapat selisih dua nomor. Akibatnya, penomoran juz pertama Al-Qur'an yang semestinya adalah Q.S. al-Baqarah (2): 1-141 menjadi Q.S. al-Baqarah (2): 1-139. Jika tidak cermat terhadap kitab ini, pembaca akan melihat bahwa jilid pertamanya berisi Q.S. al-Baqarah (2): 1-51 sementara jilid kedua berisi Q.S. al-Baqarah (2): 52-139.[98]

Selain kesalahan penomoran ayat, kesalahan penulisan ayat juga sering terjadi baik penghilangan huruf seperti ketika menulis ayat *wa-Iyyāka nasta'īn* yang ditulis *wa-Iyyā nasta'īn* (kurang huruf kaf), *wa-Qālū* ditulis *wa-Qalū* (kurang huruf alif), *wa-Naḥnu*

---

97. Kitab-kitab ini adalah bagian dari sumber-sumber yang dipakai pengarang *Tafsir Qur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi* dalam penafsirannya yang akan dibahas pada sub bab sumber rujukan.

98. Hal ini sebagaimana yang dilakukan Nurtawab. Lihat: Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara,* 158.

lahū Muslimūn ditulis *wa-Naḥnu Muslimūn* (kurang kata *lahū*); kekeliruan menempatkan huruf seperti pada kata *fanādā* yang ditulis *fanārā* (seharusnya huruf *dal* tetapi yang ditulis adalah huruf *ra'*), *bi al-Ma'rūf* ditulis *wa-al-Ma'rūf* (kata penghubung *bi-* tertukar dengan *wa-*); maupun kekurangan dalam memberi tanda diakritik, seperti pada kata *baynahum* yang mana huruf *nun* tidak diberi tanda titik, dan sebagainya. Berdasarkan hal ini, terdapat kesan bahwa pengarang tidak melihat secara langsung pada mushaf Al-Qur'an ketika menuliskannya di dalam kitab tafsir ini. Jika kesalahan-kesalahan penulisan di atas terkait dengan penomoran dan penulisan ayat Al-Qur'an yang beraksara Arab, beberapa kesalahan lainnya juga ditemukan menyangkut penulisan aksara Jawa.

Secara keseluruhan pada kitab QJ terdapat 20 kesalahan. Sedangkan pada TQJ jilid pertama tercantum 26 nomor halaman yang direvisi. Sedangkan pada jilid kedua terdapat 89 nomor. Isi dari lembar revisi ini ada empat kolom, paling kiri adalah *kaca* (halaman), kemudian *larikan ka* (baris ke), *lepat* (kesalahan), serta *leresipun* (yang benar). Penulis berasumsi bahwa kesalahan penulisan ini terjadi di antaranya selain karena rumitnya aksara Jawa dengan transliterasinya, pada mesin ketik tidak ada tombol *delete*/hapus, sehingga kesalahan-kesalahan tulisan tidak dapat dibetulkan pada saat itu juga. Oleh karenanya, pengarang membuat lembar revisi kesalahan penulisan secara khusus dan ditempatkan di akhir kitab sebagai sebuah kesadaran atas hal tersebut.

Tidak hanya terdapat kesalahan penulisan, khusus pada TQJ juga terdapat beberapa perubahan penulisan. Perubahan-perubahan tersebut meliputi, pertama, penyertaan teks transliterasi ayat ke dalam huruf Jawa. Ketika menulis Q.S. al-Fatihah (1): 1-7 dan Q.S. al-Baqarah (2): 1-5 pengarang tidak menyertakan transliterasi, sehingga untuk terjemahan ayat

diberi istilah *tegesipun* (artinya) yang ditempatkan di sisi kiri ayat, sedangkan untuk penafsiran diberi istilah *katerangan* (keterangan/penjelasan) di halaman bagian bawah. Bentuk penyajian ini berubah sejak penulisan ayat ke-6 dengan menempatkan transliterasi di sebelah kiri teks ayat, sedangkan terjemahan dan tafsiran diletakkan di halaman bawah secara berurutan.

Perubahan kedua tampak pada penulisan ayat Al-Qur'an yang dirujuk atau di-*munasabah*-kan dengan ayat yang sedang dibahas. Pada kitab jilid pertama, tidak terdapat lafal ayat Al-Qur'an yang ditulis di tengah-tengah narasi tafsir. Jika pengarang merujuk pada ayat tertentu yang berkaitan dengan apa yang sedang dibahas, pengarang menuliskan terjemahan ayat-ayat tersebut dengan menggunakan aksara Jawa tanpa menyertakan nama surat dan nomor ayat. Penulisan yang demikian menyulitkan pembaca untuk mengetahui ayat apa yang sedang dibicarakan. Tampaknya pengarang menyadari hal ini hingga pada jilid kedua bentuk penulisan yang demikian diubah dengan menyertakan ayat yang terkait beserta nama surat dan nomor ayatnya meskipun perubahannya tidak terjadi secara total.

Metode tafsir yang digunakan dalam QJ dan TQJ adalah metode *tahlili* (analisis). Beberapa hal yang menjadi perhatian metode ini adalah pengertian umum kosa kata ayat, hubungan antar ayat (*munasabah*), *sabab nuzul*, makna global, hukum yang dapat ditarik, dan pandangan para ulama madzhab.[99] QJ dan TQJ menerapkan metode intrateks dan interteks.[100]

---

99. M. Quraish Shihab, *KaidahTafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang patut Anda ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 378.

100. Istilah intrateks dan interteks digunakan oleh Angelika Neuwirth untuk menyebut relasi ayat atau surah Al-Qur'an dengan

Metode intrateksnya tampak pada ayat-ayat Al-Qur'an yang dirujuk dan diposisikan sebagai pembanding. Model yang demikian ini misalnya dapat ditemukan pada upaya pengarang ketika menafsirkan Q.S. at-Taubah (9): 29 yang dihubungkan dengan Q.S. al-Baqarah (2): 256 dalam QJ.[101] Model tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an banyak sekali dijumpai di dalam QJ maupun TQJ. Sementara itu, metode interteks diterapkan pada penafsiran suatu ayat dengan menampilkan sumber lain yang ada di luar teks, seperti hadis, riwayat-riwayat, dan kitab-kitab lainnya yang menjadi sumber rujukan.

Dalam memberikan makna global suatu ayat, pengarang menuliskan bab khusus yang diberi judul "katerangan". Sedangkan dalam menarik suatu hukum, ada kalanya pengarang menyajikan bab khusus dengan tema tertentu, dan terkadang disertai pula judul "*Muhimmatun (kawigatosan)*". Pengarang TQJ juga sering menampilkan pandangan sejumlah ulama yang didiskusikan di dalam pembahasan tertentu. Bahkan pengarang juga masuk dalam perdebatan dengan beberapa gagasan ulama yang dikutipnya, misalnya pada penafsiran Q.S. al-Baqarah (2): 27.[102]

---

sumber-sumber lainnya. Intrateks mengarah pada hubungan antar ayat maupun surah di dalam Al-Qur'an, sedangkan interteks mengarah pada hubungan surah Al-Qur'an dengan sumber-sumber di luar Al-Qur'an yang masuk dalam kategori *late antiquity* seperti kitab-kitab suci kaum Yahudi (Ibrani) dan Kristen (Aramaik), retorika Yunani, maupun puisi Arab. Nicolai Sinai and Angelika Neuwirth, "Introduction," ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx, *The Qur"an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu* (London: E. J. Brill, 2010), 1-26 ; Angelika Neuwirth, "Qur'anic Reading of the Psalms", ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx, *The Qur'an in Context*, 733-778. Mengacu pada teori ini, penulis menempatkan *munasabah* antar ayat sebagai intrateks dan pengutipan kitab tafsir lain dan Bible dalam penafsiran QJ dan TQJ sebagai interteks.

101. Perkumpulan Muhammadiyah, *Quran Jawen*, 39.

102. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 129-145.

Dalam menghadirkan *sabab nuzul*, pengarang TQJ tidak mengambil data-data riwayat dari kitab-kitab *sabab nuzul* secara khusus. Akan tetapi, pengarang merujuk riwayat-riwayat pada kitab-kitab tafsir yang dikutipnya tanpa kritik.[103] Misalnya, kisah tentang keluarnya Nabi Musa dari negara Mesir dan kisah-kisah Bani Israil yang merujuk pada *Tafsīr al-Jamāl, Jalālayn,* dan *Khāzīn*.[104] Hal ini tentu tidak dapat menjadi jaminan bahwa pengarang tidak terlibat dalam pengungkapan kembali kisah-kisah *Isra'iliyat* dalam karya-karya tafsir terdahulu.[105] Padahal, salah satu kampanye ulama reformis adalah memurnikan Al-Qur'an dari cerita-cerita *Isra'iliyat*.[106]

Terkait dengan penulisan sumber rujukan, TQJ hanya mencantumkan nama judul kitab yang dirujuknya secara singkat. Misalnya, ketika pengarang TQJ mengutip *Tafsīr al-Jamāl* pengarang hanya menuliskan *Jamāl*.[107] Dalam mengambil

---

103. Keabsahan *sabab nuzul* seringkali memang luput dari kritik. Penyebutan *sabab nuzul* untuk menafsirkan ayat-ayat tertentu paling tidak mengindikasikan dua hal, pertama, bahwa pengarang telah meyakini secara *taken for granted* otentisitas *sabab nuzul* secara historis sehingga tidak perlu melakukan kritik, ataukah (kedua), pengarang menampilkan *sabab nuzul* hanya untuk memberi konteks historis sehingga menjadikan pemahaman suatu ayat menjadi jelas. Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis* (Bandung: Mizan, 2013), 181.

104. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 288-291.

105. Karena itu, ulama modern seperti Tabataba'i menolak menggunakan *sabab nuzul* sebab diragukan otentisitasnya. Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam*, 184.

106. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan*, 113.

107. Pengarang juga tidak menyebutkan nomor halaman dari kitab yang dirujuk. Jika terjadi pada kitab tafsir maka tidak terlalu sulit untuk melacak teks aslinya karena bisa dilihat melalui nomor ayat-ayat yang ditafsirkan. Akan tetapi jika yang dirujuk adalah kitab-kitab non tafsir seperti *Iḥyā' 'Ulumiddīn*, maka agak sulit melakukan pelacakan teks aslinya, meskipun hal tersebut tentu bukan sesuatu yang tidak mungkin untuk dilakukan.

suatu rujukan, penafsir TQJ biasanya mengambil satu kutipan untuk memahami makna suatu kata atau kalimat dalam ayat. Meskipun demikian, ada saat di mana penafsir mengambil dua kutipan atau lebih. Hal ini dapat dilihat dalam penafsirannya terhadap Q.S. al-Baqarah (2): 62 di mana pengarang mengutip lima kitab tafsir, yaitu *Tafsīr Bayḍāwī, Tafsīr al-Jamāl, Tafsīr al-Jalālayn, Tafsīr al-Khāzīn,* dan *Tafsīr al-Rāzī*.[108]

d. Sumber Rujukan

Mengenai sumber rujukan, dalam satu juz QJ hanya terdapat satu kitab tafsir lokal yang dirujuk pengarangnya dalam sekali rujukan, yaitu kitab *Tafsir al-Quran al-Adzim* karya Penghulu Tafsir Anom V.[109] Sementara itu, TQJ lebih banyak merujuk pada sejumlah kitab tafsir ulama Timur Tengah. Di dalam kata pengantar, pengarang menyebut tiga kitab tafsir karya ulama modernis yang menjadi landasan penulisan TQJ, yaitu *Mushaf Al-Mufassar* karya Muhammad Farid Wajdi (w. 1954), *Tafsir Al-Manar* karya Muhammad Abduh (w. 1905) dan Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935), dan *Tafsir al-Jawahir* karya Thantawi Jauhari (w. 1940),[110] namun hanya *Tafsir al-Jawahir* yang muncul dalam kutipan. Asumsi penulis, meskipun *Mushaf Al-Mufassar*

108. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 311.

109. Kitab ini diterbitkan oleh Perkumpulan Mardikintoko di Kauman, Surakarta pada 1924 dengan aksara pegon. Kemudian kitab ini mengalami alih aksara dari pegon menjadi latin dan dihimpun oleh putranya yaitu K.H.R. Mohammad Adnan dengan judul *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* yang terbit pada 1969 oleh penerbit Alma'arif Bandung. Karena sama-sama berbahasa Jawa itulah asumsi penulis mengapa pengarang QJ menyebut kitab ini dengan *Qur'an Jawen*. Kitab ini dirujuk ketika pengarang menerangkan tentang makna jihad dalam Q.S. at-Taubah (9): 73. Lihat: Perkumpulan Muhammadiyah, *Quran Jawen* (Surakarta: Majelis Taman Pustaka Muhammadiyah, 1927), 68.

110. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 4.

dan *Tafsir Al-Manar* tidak muncul sebagai kutipan, keduanya tetap mendasari dalam penafsiran-penafsiran TQJ.[111]

Beberapa kitab tafsir yang muncul sebagai kutipan penafsiran-penafsiran TQJ adalah *Tafsīr Jalālayn* karya Jalāluddīn al-Suyuṭi dan Jalāluddīn al-Maḥalli, *Al-Futuḥāt al-'Ilahiyah bi-Tawżīh Tafsīr al-Jalālayn li al-Daqāiq al-Ḥafiyah* karya Sulaymān Ibn 'Umar al-Jamāl, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān* karya Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabari, *Lubāb al-Ta'wīl fi Mā'an al-Tanzīl* karya al-Khazīn, *Al-Kasysyāf 'an Haqīqāt al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya Abū Qasīm Jārullah Maḥmūd Ibn 'Umar al-Khawarizmī al-Zamakhsyarī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya Nāshiruddīn Abū al-Khayr 'Abdullāh bin 'Umar al-Bayḍāwi, *Al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Gayb* karya Muḥammad Fakhruddīn Ibn Ḍiyā'uddīn 'Umar al-Rāzi, *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān* al-Karīm karya Ṭanṭawi Jawhāri, *Tafsīr Abi Su'ud* karya al-Su'ud, dan *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb. Selain kitab tafsir, TQJ juga mengutip kitab *Iḥyā' Ulumiddīn* karya Muḥammad al-Ghazalī serta sejumlah sumber Bibel seperti kitab Barnabas, Yohannes, dan Matius yang diambil dari buku *Sifatnja Igama, Roeck Kebenaran dan Ibadat*.[112]

Berdasarkan sumber-sumber rujukan di atas, tampak sekali bahwa pengarang TQJ telah bersentuhan dengan dinamika

---

111. Ini mirip dengan *Tafsir Hidajaatur-Rahman* karya Moenawar Chalil yang pernah disebutkan sebelumnya. Chalil sebagai seorang reformis tulen yang mengkritik karya-karya tafsir ulama tradisionalis Jawa sebagai karya murahan dan hambar serta tidak membawakan ajaran Al-Qur'an yang komprehensif, Chalil masih menggunakan sumber rujukan tafsir-tafsir klasik sebagaimana TQJ namun sekaligus melengkapinya dengan merujuk *Tafsir al-Manar* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Mughni* karya Mustafa al-Maraghi dan *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an* karya Thantawi Jauhari. Bahkan Tafsir Abduh mendapat posisi paling tinggi. Moenawar Chalil, *Tafsir al-Qur'an Hidajaatur-Rahman*, vol. 1 (Solo: A.B. Siti Sjamsijah, 1958).

112. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 220.

intelektual Timur Tengah. Semua kitab tafsir yang dijadikan rujukan TQJ merupakan tafsir berbahasa Arab karya para ulama Timur Tengah dengan corak yang beragam. Dari segi corak tafsir, ada yang bercorak teologis misalnya *Al-Kasysyāf 'an Haqīqāt al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya Abū Qasīm Jārullah Maḥmūd Ibn 'Umar al-Khawarizmī al-Zamakhsyarī dan bercorak sosial kemasyarakatan seperti *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb. Dari segi metode tafsir, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān* karya Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabari merupakan *tafsīr bi al-Ma'ṡūr* sedangkan *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Ṭanṭawi Jawhāri mewakili tafsir bermetode rasional.[113]

Banyaknya kitab tafsir klasik yang menjadi rujukan TQJ, menjadi sulit untuk mengatakan bahwa Muhammadiyah awal benar-benar merupakan organisasi Islam modernis. Kenyataannya, tidak terdapat perbedaan substansial antara tafsir kaum tradisionalis dengan tafsir modernis sejauh menyangkut sumber-sumber rujukan yang dipakai.[114] Dipakainya sumber-sumber klasik dalam TQJ menunjukkan bahwa terdapat banyak kesamaan antara kaum modernis dan kaum tradisionalis

---

113. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2013), 209.

114. Terutama pada *Tafsir Jalalayn* yang menjadi kitab tafsir paling banyak dikaji di Pesantren hingga dewasa ini. Dalam catatan Van Den Berg (1886) yang dikutip oleh Bruinessen (2012) menyebutkan bahwa *Tafsir Jalalayn* menempati urutan pertama literatur tafsir yang dipelajari di pesantren. Barulah kemudian ada *Tafsir Baydhawi, Jami'ul Bayan al-Thabari*, dan sebagainya. Karena banyak dipelajari di pesantren, kitab-kitab tafsir tersebut juga banyak mengilhami penulisan kitab tafsir ulama tradisional pesantren, seperti K.H. Mustafa Bisyri. Di dalam *al-Ibriz* sedikitnya terdapat iga kitab klasik yang dijadikan sumber rujukan yaitu *Tafsir Jalalayn, Tafsir Baydhawi* dan *Tafsir Khazin*. Ketiganya ini juga digunakan TQJ sebagai sumber rujukan. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren*, 178-179; Bisyri Mustafa, *al-Ibriz*, 1-2.

daripada perbedaannya.[115] Begitu juga dengan QJ yang merujuk pada *Tafsir al-Qur'an al-Adzim* karya Penghulu Tafsir Anom V di sisi lain juga menampakkan keterpengaruhan QJ terhadap karya ulama tradisional.[116] Berdasarkan uraian di atas, tidak mengada-ada jika dikatakan bahwa Muhammadiyah awal memiliki kesamaan dengan Muslim tradisionalis. Meskipun mengklaim dirinya sebagai gerakan modernis, sesungguhnya penafsiran-penafsirannya atas Al-Qur'an masih menyandarkan diri pada sumber-sumber yang sama dengan ulama tradisionalis. Sejauh menyangkut tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa, tidak ada perbedaan yang substansial antara tafsir kaum tradisionalis dan kaum reformis.[117]

2. Aspek Historis

a. Situasi Sosial-Keagamaan

Sebagai gerakan pembaruan, sejarah terbentuknya Muhammadiyah tidak dapat dilepaskan dari situasi agama, sosial, dan budaya yang melingkupinya. Karena QJ dan TQJ lahir dalam era Muhammadiyah awal, penting untuk menggiring diskusi tentangnya pada hal-hal yang mendorong dibentuknya organisasi Muhammadiyah. Menurut Koentawijoyo (1998),

---

115. Dalam keyakinan dan praktiknya, kedua golongan tersebut memiliki kesamaan secara konsep dasar. Perbedaan keduanya hanyalah terletak pada doktrin tentang *furu'iyah*. Misalnya, kaum tradisionalis (NU) mendirikan shalat tarawih pada bulan Ramadhan sebanyak 20 rakaat sedangkan Muhammadiyah sebagai kaum modernis sebanyak 8 rakaat, dan sebagainya. Lihat Fauzan Saleh, *Modern Trends*, 76.

116. *Tafsir al-Qur'an al-Adzim* atau yang telah dilatinkan dengan judul *Tafsir al-Qur'an Suci Basa Jawi* dikritik Moenawar Chalil sebagai karya ulama tradisional yang hambar dan murahan. Thoha Hamim, *Paham* Keagamaan, 99-102.

117. *Ibid*, 101.

Muhammadiyah awal dihadapkan pada tiga miliu sosio-kultural berupa tradisionalisme Islam, Jawaisme dan modernisme kolonial Belanda.[118]

Dalam menghadapi tradisionalisme Islam dan Jawaisme, K.H. Ahmad Dahlan melkukan *amar ma'ruf nahi munkar* dengan mengedepankan *positive action* dan tidak menyerang secara frontal.[119] Sebagai aktualisasinya, Dahlan berdakwah secara *tabligh* dengan mengunjungi murid-muridnya dan mengajarinya agama. *Tabligh* ini memiliki dua tujuan yaitu sebagai perlawanan terhadap *idolatry* (pemujaan tokoh) dan perlawanan terhadap mistifikasi agama.[120]

Gerakan Muhammadiyah mempertentangkan situasi di sekitarnya yang dipenuhi oleh kebatinan, Hindu-Budha, Feodalisme, dan Kolonialisme. Masing-masing dianggap mempengaruhi kemerosotan Islam. Aliran kebatinan yang sinkretis dianggap membantu berkembangnya perhatian kepada kehidupan batin dan kehidupan setelah masa kini dengan mengorbankan masalah-masalah sosial yang nyata. Aliran Hindu-Budha dipandang mencemarkan kemurnian agama Islam. Sedangkan feodalisme dianggap mendewakan golongan

118.Tiga hal ini terkait erat dengan peran Muhammadiyah di masa awal. Dalam hal ini ada perbedaan di antara para sarjana. Shihab menyebut empat peran Muhammadiyah yaitu pembaruan agama, perbahan sosial, kekuatan politik. Alfian menyebut tiga peran yaitu sebagai gerakan pembaruan keagamaan, agen perubahan sosial, dan kekuatan politik. Burhani menyebut empat poin, yaitu gerakan pembaruan keagamaan, kekuatan politik, perlawanan terhadap komunisme dan Kristen, serta pendukung budaya Jawa. Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1998), 3-4; Alfian, *Muhammadiyah*, 134; Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*, 61.

119. M. Abdul Halim Sani, *Manifesto Gerakan Intelektual Profetik*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Samudra Biru, 2011), 74.

120. Koentowijoyo, "Pengantar" dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*, xvi.

ningrat, dan kolonialisme memungkinkan berkembangnya agama Nasrani.[121]

Di sisi lain, lembaga pendidikan Islam yang telah dibangun di masyarakat tidak mengajarkan keterbukaan. Sebaliknya, lembaga-lembaga pengajaran Islam dipandang turut andil dalam menciptakan perilaku taklid buta terhadap madzhab fikih, imam, guru, kyai, syeikh. Sikap tersebut berjalan pada pendidikan tradisional dengan metode pembelajaran *top-down* ditambah lagi kitab yang dipakai hanya satu madzhab. Pembelajaran ini menjadikan murid bersikap pasif. Tidak hanya itu, dalam metode ini, membuat pertanyaan dan membantah guru merupakan sesuatu yang tabu. Lembaga pendidikan pada akhirnya bukan sebagai wadah transformasi pengetahuan melainkan melanggengkan konservatisme yang memupuk jiwa jumud dan taklid. Sementara itu, pendidikan modern bentukan kolonial bercorak sekuler dan hanya diperuntukkan golongan tertentu.[122]

b. Perdebatan di kalangan internal Muslim 1920-an

Perdebatan di antara kelompok Islam modernis dan tradisionalis pada masa itu juga cukup massif.[123] Geertz (1960) memasukkan Muhammadiyah dan Persatuan Islam (persis)

---

121. James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia*, terj. Andi Makmur Makka, cet. ke-1 (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016), 43.

122. M. Abdul Halim Sani, *Manifesto Gerakan Intelektual Profetik*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Samudra Biru, 2011), 76.

123. Misalnya, perseteruan Sarekat Islam dengan Muhammadiyah terkait persoalan upaya penerjemahan *The Holy Qur'an* karangan Mohammad Ali ke dalam bahasa Jawa oleh Cokroaminoto dan pertentangan mengenai persoalan *furu'iyah* dengan Persis yang berlangsung sekitar tahun 1928. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam,* 168 dan 256-260.

ke dalam golongan modernis. Sedangkan kaum tradisionalis diwakili oleh Nahdlatul Ulama (NU) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (perti).[124] Kedua golongan ini meskipun sama-sama gerakan ortodoks,[125] di awal abad ke-20 keduanya tidak akur dan saling mengkritik utamanya mengenai persoalan *furu'*.

Pada era 1920-an hingga 1960-an banyak diwarnai perdebatan hebat antara pendukung kaum reformis dengan tradisionalis mengenai masalah *furu'* dan *khilafiyah*.[126] Banyak di antara kepercayaan dan amalan ulama tradisional dinyatakan sebagai bidah.[127] Bagi banyak ulama tradisional, kritik tersebut tampak sebagai serangan terhadap inti ajaran Islam dan kedudukan kyai sebagai pemegang otoritas keagamaan. Pembelaan mereka terhadap tradisi-tradisi yang dijunjung tinggi ini membuat mereka semakin ketat memegang tradisi sebagai sebuah ciri kepribadian. Akibatnya, karya-karya tulis para pembaru dan karya pelopor mereka seperti ulama abad pertengahan, Ibn Taimiyah (w. 1323) dinyatakan sebagai bidah dan diharamkan di pesantren, lingkungan ulama tradisional.[128]

Untuk menghindari bias kelompok tertentu, sangat mungkin terdapat kesengajaan pengarang TQJ menyembunyikan identitasnya dalam proses kepenulisan. Betapapun tradisi penafsiran Al-Qur'an telah mapan ketika itu namun tidak menutup kemungkinan telah terjadi persinggungan dan perbedaan pandangan antar kelompok. Dalam kata Pengantarnya, TQJ memberi penjelasan bahwa Al-Qur'an diturunkan oleh Allah ta'ala kepada manusia tidak lain adalah sebagai *pandam*

124. Geertz, *Religion of Java*, 56-89.

125. Fauzan Saleh, *Modern Trends*, 97.

126. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan*, 39.

127. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 89.

128. Idem, *NU: Ijtihad*, 25-26.

lan pandoming dumadi (*hudan li an-nās* atau pedoman dan petunjuk hidup) bagi manusia.

Upaya menerjemahkan dan menjelaskan Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal Jawa yang dilakukannya juga dalam rangka agar petunjuk Al-Qur'an tersebut mampu dibaca, dipahami, dan diaplikasikan oleh masyarakat Jawa yang secara umum tidak memahami bahasa Al-Qur'an yang berbahasa Arab.[129] Oleh karena itu, jika keberadaan kitab ini membawa identitas kelompok tertentu secara terang dalam situasi politik yang rawan, maka tidak menutup kemungkinan tujuan dari penulisan kitab ini terhambat. Dengan kata lain, cita-cita mulia pengarang akan menjadi bumerang dan memicu problem sosial yang berkepanjangan baik dengan sesama Muslim maupun non-Muslim.

Uraian di atas menegaskan bahwa salah satu organisasi Islam di Indonesia yang turut dalam mentradisikan penulisan tafsir Al-Qur'an carakan adalah Muhammadiyah. Pada tahun 1927 dan 1928, Muhammadiyah menerbitkan *Quran Jawen* (QJ) dan *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi* (TQJ). Kitab yang pertama ditulis secara kolektif, sementara yang kedua ditulis secara individu. Dengan menerbitkan tafsir beraksara lokal Jawa ini Muhammadiyah telah menyatakan identitasnya sebagai kaum reformis yang berbeda dengan kaum tradisionalis di mana lebih memilih menggunakan aksara pegon dalam tradisi menulis. Selain itu, kaum tradisionalis juga lebih banyak menulis karya-karya non-tafsir Al-Qur'an terutama fikih yang dikecam kalangan reformis karena menyebabkan jatuhnya kehidupan agama pada otoritas ulama dan bukan otoritas Al-Qur'an.

Munculnya beberapa literatur tafsir Al-Qur'an yang ditulis

---

129. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 3.

dengan huruf carakan pada era modernisme menunjukkan sebuah upaya serius dalam mempertahankan identitas kejawaan pada Muslim Jawa di tengah desakan politik. Pemilihan aksara carakan untuk menulis tafsir Al-Qur'an dalam situasi pergeseran literasi merupakan bagian dari kuatnya apresiasi Muslim Jawa terhadap budayanya. Kondisi aksara Jawa semakin tersisih dalam tradisi menulis sejak aksara Arab secara massif dipakai para ulama pesantren dalam menuliskan naskah-naskah keislaman dan naskah kenegaraan di sejumlah daerah. Pemberlakuan tulisan latin oleh pemerintah kolonial Belanda dalam penulisan teks-teks sekuler dan pelarangan menulis dengan huruf Jawa oleh kolonial Jepang telah menyebabkan terputusnya tradisi menulis Jawa dan secara simbolik berarti pula matinya orang Jawa. Tidak hanya itu, peristiwa Sumpah Pemuda yang menasionalisasikan bahasa Indonesia juga berdampak pada terhentinya penggunaan aksara lokal Jawa dalam tradisi menulis. Semua teks sekuler maupun teks keagamaan pada akhirnya harus ditulis dengan aksara latin bahasa Indonesia.

QJ dan TQJ yang ditulis menggunakan aksara yang berbeda dari *mainstream* dengan demikian tidak lain adalah bagian dari strategi diskursifikasi. Dari sini tampak bahwa Muhammadiyah sesungguhnya lebih "tradisional" dibanding ulama tradisionalis dalam arti menjaga tradisi literasi Jawa. Hal ini memperkuat temuan Najib Burhani (2004) di mana Muhammadiyah awal sangat apresiatif menjunjung tinggi budaya dan mempertahankan identitas kejawaannya.

Dalam penelaahan terhadap sumber-sumber rujukan QJ dan TQJ, kedua kitab ini memperlihatkan kesamaan Muhammadiyah dengan ulama tradisional. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya karya tafsir ulama klasik Timur Tengah maupun ulama tradisional Jawa seperti tafsir *Jalalayn, Jamal, Baydhawi, at-Thabari, Khazin, Anom* dan sebagainya sebagai referensi

utama. Dengan menyandarkan diri pada sumber-sumber yang sama dengan ulama tradisionalis, hal ini memperkuat temuan Fauzan Saleh (2001) bahwa tren pemikiran Islam modern di Indonesia sesungguhnya tidak banyak perbedaan. Baik ulama tradisionalis maupun modernis sama-sama merepresentasikan Islam ortodoks di Indonesia.

Dengan demikian, nalar Muhammadiyah awal dalam literatur tafsir Al-Qur'an carakan QJ dan TQJ menunjukkan karakteristiknya sebagai kalangan reformis Jawen, terutama dalam penggunaan aksara lokal. Dalam hal sumber rujukan menunjukkan coraknya sebagai bagian dari Islam ortodoks. Sedangkan dalam segi kebahasaan dan pengungkapan diksi-diksi lokal dalam tafsirnya menunjukkan posisinya sebagai Muhammadiyah Jawa yang khas dengan identitas kejawaannya. Dari perspektif ini, bab berikutnya akan mengulas secara mendalam penafsiran-penafsiran ulama Muhammadiyah terkait nalar teologi reformis di dalam QJ dan TQJ.

BAB III

Nalar Muhammadiyah dalam *Qur'an Jawen* dan *Tafsir Qur'an Jawen*

Dalam bab sebelumnya dikatakan bahwa Muhammadiyah mewakili kalangan reformis dan merupakan bagian dari gerakan Islam ortodoks di Indonesia. Ortodoksi Muhammadiyah dapat dilihat dari falsafah dasarnya yang mengutamakan prinsip-prinsip keimanan (tauhid), hubungan sosial (akhlak), dan praktik keagamaan (fikih). Ketiga hal ini juga dimiliki oleh kelompok tradisionalis. Hanya saja, Muhammadiyah membatasi diri dalam hal ritual keagamaan, sementara ulama tradisionalis mendeklarasikan bahwa ritual keagamaan (fikih) sangat penting dalam hal menjaga iman dan moralitas.[1]

Uraian tersebut akan mengantarkan bab ini fokus membahas nalar Muhammadiyah dalam QJ dan TQJ. Ridwan

---

1. Howard M. Federspiel, "Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia", *Indonesia,* no. 10 (Oktober 1970), 57-79.

(2004) mengklasifikasikan nalar Muhammadiyah dalam tiga kategori, yaitu cara berpikir, gagasan dasar, dan metamorfosis gagasan Muhammadiyah. Kategori pertama berkaitan dengan cara berpikir Muhammadiyah tentang Islam dan keberagamaan. Konsekuensi kategori ini melahirkan gagasan dasar Muhammadiyah secara teoritis. Sedangkan kategori terakhir menunjuk tataran praktis.[2]

Bab ini secara umum hendak menjelaskan tiga kategori nalar Muhammadiyah tersebut melalui dokumen Muhammadiyah berupa karya tafsir Al-Qur'an. Selama ini gagasan dasar keislaman Muhammadiyah dianggap tidak banyak terekam dalam dokumen-dokumen resmi Muhammadiyah. Sebaliknya, pandangan keagamaan Muhammadiyah lebih banyak tersebar melalui tradisi lisan pengajian keagamaan Muhammadiyah.[3]

Bab ini merupakan ulasan singkat beberapa hal yang diharapkan dapat memberi wawasan baru mengenai Muhammadiyah awal sebagaimana yang digambarkan QJ dan TQJ. Melalui bab ini akan diperlihatkan bukti-bukti konstruksi nalar Muhammadiyah sebagai organisasi reformis dalam lingkungan tradisi Jawa. Bab ini melacak beberapa pokok pemikiran reformis yang menjadi pendekatan Muhammadiyah dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Untuk memperkuat tema ini, bab ini juga menggali gagasan dasar keislaman Muhammadiyah melalui narasi tafsiran QJ dan TQJ. Beberapa contoh interpretasi Al-Qur'an di dalam QJ dan TQJ akan diuraikan pula di sini sebagai bagian tak terpisahkan dari nalar reformis Muhammadiyah.

---

2. Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis: Kritik Nalar Islam Murni* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), 127.

3. Atas dasar itu, Federspiel menyebutnya sebagai filosofi Muhammadiyah. Howard M. Federspiel, "Muhammadijah..", 59-60.

A. Melacak Pendekatan Penafsiran Al-Qur'an Muhammadiyah

Secara genealogi, Muhammadiyah selalu diidentikkan denngan dua unsur yaitu pemurnian atau purifikasi (*tanzih*) dan pembaruan (*tajdid*). Purifikasi mengarah pada upaya membenahi ajaran-ajaran yang dinilai menyimpang. Pembenahannya dengan mengembalikan segala sesuatu pada Al-Qur'an dan Hadis. Sementara itu, pembaruan mengupayakan adanya format baru atau memperbarui sesuatu, sehingga yang diperlukan adalah ijtihad.[4]

Dengan kedua unsur ini, Muhammadiyah seringkali dikaitkan dengan gerakan-gerakan pembaruan di Timur Tengah yang datang lebih awal.[5] Hal ini karena K.H. Ahmad Dahlan sebagai pendiri Muhammadiyah merupakan sosok

---

4. Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Tweentieth Century Indonesia* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001), 5; Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*, (Surabaya:LPAM, 2002), 5; M. Mukhsin Jamil dkk, *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU*, cet. ke-1 (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), 54.

5. Misalnya pada gerakan yang dipelopori Taqiyuddin Ibn Taimiyah (w. 1328) yang menentang praktik-praktik keagamaan yang menurutnya tidak ada dasarnya di dalam Al-Qur'an dan Hadis serta menolak otoritas madzhab abad pertengahan. Gerakan ini kemudian mempengaruhi munculnya gerakan yang dipelopori Ibul Qayyim al-Jauziyyah (w. 1350) yang tak lain adalah murid Ibn Taimiyah. Selanjutnya, pengikut Ibn Taimiyah lainnya juga tapil dengan nama gerakan Syeikh Ahmad Sirhindi (w. 1624 M) yang banyak menyerang praktik-praktik sufisme heterodok karena dianggap sebagai ancaman terbesar bagi Islam. Pada abad ke-18, gerakan Muhammad bin Abdul Wahhab (w. 1792) di mana tidak mengenal kompromi terhadap ritual keagamaan populer dan sufisme. Pembaruan yang dilakukan oleh Jamaluddin al-Afghani (w. 1897), Muhammad Abduh (w. 1905), dan Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935), dan sebagainya. Mukhsin Jamil dkk, *Nalar Islam Nusantara*, 55-57; Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 15; Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis*; 70; Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kriten di Indoneisia*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1998), 128-129.

yang banyak bergumul dengan pemikiran para pembaru Timur Tengah.[6] Bahkan, sebagian sarjana mengklaim K.H. Ahmad Dahlan sebagai penyebar pemikiran Muhammad Abduh.[7] Tetapi pendapat ini tidak sepenuhnya benar. Lubis (1993) dalam kajiannya mengatakan bahwa tidak semua pemikiran Muhammadiyah sebagai sebuah gerakan reformis sama dengan pemikiran Muhammad Abduh.[8]

Pada umumnya para pembaru tersebut terpetakan ke dalam dua aliran. Pertama, aliran yang menyerukan kembali kepada kitab suci dan menekankan otoritas eksklusif Al-Qur'an dan Hadis dalam menentukan ajaran Islam yang sesungguhnya (skripturalisme). Aliran ini mengajak umat Islam untuk kembali menjalani hidup ala Rasulullah, menyucikan agamanya dari pengaruh politeisme dan menentang konservatisme yang senantiasa mempertahankan otoritas madzhab hukum. Kedua, aliran yang menafsirkan kembali ajaran Islam sebagai tandingan atas penafsiran lama para ulama yang dianggap tidak mampu

---

6. K.H. Ahmad Dahlan terhitung dua kali ke Mekkah, yaitu tahun 1890 dan 1903. Selain berhaji, ia belajar pada sejumlah guru di sana, termasuk pada Syeikh Ahmad Khatib Minangkabau (w. 1916). Ia juga pernah bertemu Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935). Dari Mekkah Dahlan banyak membaca karya-karya Muhammad Abduh (w. 1905) seperti *Risalah at-Tauhid, Tafsir Juz 'Amma, Tafsir al-Manar, Al-Islam wa al-Nasraniyah,* dan hingga setelah kembali ke Indonesia Dahlan banyak mengakss tulisan-tulisan di Majalah *al-Manar* dan *al- Urwah al-Wutsqa*. M. Mukhsin Jamil dkk, *Nalar Islam Nusantara*, 59-60; Alwi Shihab, *Membendung Arus*, 108-112; Sukriyanto AR, *Kisah Inspiratif Para Pemimpin Muhammadiyah*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017), 6-7.

7. Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 87.

8. Misalnya dalam hal meyerukan ijtihad, Muhammadiyah memiliki kesamaan dengan Muhammad Abduh. Akan tetapi metodenya berbeda. Muhammadiyah menggunakan *ijtihad jama'i* (kolektif) yaitu melalui Majelis Tarjih, sedangkan Abduh melakukan *ijtihad* individu. Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan*, cet. ke-1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 163-179.

lagi menjawab problematika zaman.[9]

Kedua aliran tersebut telah mengilhami berdirinya Muhammadiyah sebagai gerakan purifikasi sekaligus pembaruan. QJ dan TQJ sebagai produk pemikiran Muhammadiyah awal telah membawa kedua aliran ini ke dalam prinsip-prinsip penafsirannya. Sedikitnya ada dua prinsip utama yang dibangun pengarang QJ dan TQJ dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Prinsip-prinsip tersebut memang tidak disebutkan secara tersurat di dalam QJ dan TQJ. Akan tetapi, penulis menemukan keduanya melalui penjelasan-penjelasan dan narasi yang ada pada kedua kitab tersebut. Kedua prinsip itu adalah rasionalisasi dan relasi teks dan konteks. Cara kerja keduanya menunjukkan konstruksi nalar reformis Muhammadiyah awal.

1. Pendekatan Tafsir Rasional

Salah satu pendekatan Muhammadiyah dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah bertumpu pada prinsip rasionalisasi. Hal ini senada dengan keyakinan kaum reformis bahwa Islam adalah agama rasional sehingga terbuka untuk ide-ide, kreativitas, dan kemajuan.[10] Prinsip rasionalisasi menempatkan logika dan akal pada posisi yang sangat tinggi. Akal berperan sebagai alat untuk mendapatkan interpretasi yang baik atas ajaran agama yang merupakan kebutuhan dasar manusia.[11] Oleh karena itu,

9. Alwi Shihab, *Membendung Arus*, 129.

10. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000), 19.

11. Akal dalam hal ini memiliki sejumlah peranan. Pertama, untuk memahami kebenaran yang terkandung dalam ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Kedua, mengungkap tujuan-tujuan yang terkandung dalam kedua sumber tersebut. Ketiga, untuk mempertimbangkan situasi di mana perintah agama diimplementasikan. Keempat, untuk meratakan

menurut K.H. Ahmad Dahlan, umat Islam harus memperluas dan mempertajam kemampuan akal melalui penggunaan logika.[12]

Atas dasar itu, Muhammadiyah menyerukan ijtihad dalam memahami Al-Qur'an dan Hadis. Dalam memahami kedua sumber hukum Islam tersebut, ijtihad dijadikan sebagai sebuah hermeneutika penalaran dan pemikiran ulang yang kritis.[13] Ijtihad di sini mengarah pada model penalaran yang memungkinkan interpolasi makna di mana seseorang menetapkan makna teks sesuai konteks historisnya sekaligus menetapkan cara bertindak yang sesuai dengan makna teks dalam situasi yang berubah.[14] Penafsiran ulang terhadap Al-Qur'an sangat penting. Hal ini disebabkan perbedaan cara baca terhadap Al-Qur'an akan menghasilkan pemahaman yang berbeda pula.[15]

Secara epistemologis, prinsip rasionalisasi TQJ dapat dilihat dari penafsirannya terhadap Q.S. al-Baqarah (2): 3. Teks ayat ini secara tersurat menyatakan bahwa Al-Qur'an merupakan petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa. Akan tetapi, TQJ membawa penjelasan ayat ini ke arah perhatian Al-Qur'an terhadap akal, sebagaimana tertulis di bawah ini:

> "Di dalam Al-Qur'an banyak sekali ayat yang menggugah akal pikiran dan mendorong manusia supaya memikirkan

---

jalan bagi pelaksanaan ajaran Islam yang berkaitan dengan urusan-urusan keduniaan. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM: 2002), 102.

12. Abdul Munir Mulkan, *Pemikiran K.H.A. Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif Perubahan Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 8-15.

13. Asma Barlas, *Cara Quran Membebaskan Perempuan*, cet. ke-1 (Jakarta: Serambi, 2005), 36.

14. Tamara Sonn, *Interpreting Islam: Bandali Jawzi'i Islamic Intellectual History* (New York: Oxford University, 1996), 24.

15. Asma Barlas, *Cara Quran Membebaskan*, 36.

> ayat-ayat Allah baik yang tersebar di alam semesta seisinya maupun yang tertulis di dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an senantiasa melarang manusia yang suka membunuh akalnya sebab taklid atau membunuh akalnya karena mewajibkan taklid baik dalam hal *ushul* maupun *furu'*."[16]

Melalui penjelasan ini, TQJ memandang Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang tidak dapat terbuka tanpa upaya manusia untuk membuka petunjuk tersebut. Sementara itu, untuk membuka kitab petunjuk tersebut diperlukan akal. Oleh karena itu, Al-Qur'an sendiri membeberkan perintah memaksimalkan akal dalam memahami ayat-ayat Allah. Di antara ayat-ayat yang menyinggung perlunya memanfaatkan potensi akal dengan sebaik-baiknya adalah *al-tażakkur* (mengingat), *al-tafakkur* (berpikir), *al-tadabbur* (memikirkan), dan *al-ta'aqqul* (berpikir).[17] Dengan memanfaatkan akal ini, manusia akan mampu menyerap ayat-ayat *kauniyah* maupun *qauliyah*. Sebaliknya, Al-Qur'an melarang orang-orang yang enggan berpikir menggunakan akalnya untuk menyelami ayat-ayat Allah. Larangan itu tertuju pada orang-orang yang suka bertaklid lantaran tidak bersedia memaksimalkan akalnya untuk memahami ajaran-ajaran Islam.

Penjelasan TQJ di atas menunjukkan perihal kemampuan akal dalam meneliti suatu kebenaran yang ditegaskan oleh Al-Qur'an dengan memerintahkan semua manusia untuk

---

16. Teks aslinya berbunyi: "*Ing dalem Kur'an boten namung dasanan ayat kemawon ingkang anggegah akal pikiran supados kangge angen-angen sadaya ayating pangeran ingkang sinebar ing dalem alam sufli lan ulwi (bumi langit) tuwin ayat ingkang sinerat wonten ing kitab suci Al-Qur'an. Al-Qur'an tansah ngawon-ngawon dhateng para manungsa ingkang remenipun namung mejahi akalipun piyambak sarana taklid, utawi mejahi akalipun ngakathah sarana majibaken ing taklid sami ugi babagan ushul utawi furu' (piyandel utawi hukum).*" *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 22-23.

17. Kajian selengkapnya atas empat kosakata ini lihat Mohammad Ismail, "Konsep Berpikir dalam Al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Pendidikan Akhlak," *TA'DIB* 19, no. 2 (November 2014), 291-312.

memikirkan dan merenungkan ayat-ayat Allah. Dengan penegasan tersebut, Al-Qur'an secara terang-terangan melarang manusia mematikan akalnya, enggan berpikir, dan memilih bertaklid buta. Pemaparan TQJ ini menjadi semacam gagasan awal yang menjadi pijakan cara berpikir Muhammadiyah yang mengedepankan akal di tengah masyarakat Islam tradisional yang sinkretis.[18] Gagasan ini kemudian diperjelas dengan pernyataan TQJ berikut:

> "Setiap orang entah itu bodoh, pandai, atau sangat pandai jika mau menggunakan akalnya untuk merenungkan keberadaan kitab suci Al-Qur'an dengan akalnya dan hati yang suci tidak tertutup oleh kemaksiatan dan gemerlap harta benda hiasan dunia maka tidak akan tidak orang tersebut akan mengerti bahwa sesungguhnya Al-Qur'an bukanlah kitab sembarangan. Al-Qur'an bukan karya manusia tetapi sungguh-sungguh merupakan wahyu Allah."[19]

Penggunaan diksi "setiap orang" dalam kutipan di atas menunjukkan bahwa Muhammadiyah mengakui semua manusia baik Muslim maupun non-Muslim memiliki akal dalam ukuran yang sama. Masing-masing individu hanya dibedakan terkait upayanya mengaktualisasikan potensi akalnya dalam memahami Al-Qur'an. Keterangan ini menggambarkan peran

---

18. Kuntowijoyo, "Pengantar", dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*: Respon Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1998), xvi.

19. Teks aslinya berbunyi: "*Sabên tiyang sênadjan tiyang bodho utawi pintêr utawi tiyang ingkang langkung pintêr malih punika manawi purun angêmpakakên akal pikiranipun tumrap kawontênaning kitab suci Al-Qur'an tur akaliyan manah ingkang suci botên kabuntêl ing maksiat utawi sêdaya papaesing bandha donya botên kenging botên tiyang wau mêsthi lajêng mangertos bilih sayêktosipun Al-Qur'an punika dene kitab sêmbarangan. Liripun sanes kitab dêdamêlanipun manungsa. Ananging satuhu kitab ingkang bangsa samawi (langit) ingkang têrang saking ngarsanipun Pangeran ingkang maha Agung*." *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 11.

akal sebagai bagian integral dari proses ijtihad.[20] Atas dasar itu, para reformis mengupayakan pembebasan akal dari semua belenggu taklid yang telah memperbudaknya. Penggunaan akal secara maksimal diyakini dapat meningkatkan martabatnya, ketundukan kepada Tuhan, dan menjalani kehidupan sesuai hukum Tuhan. Sedangkan perlawanan terhadap taklid dimaksudkan sebagai upaya meninggalkan otorias dan kontrol mereka terhadap kepercayaan-kepercayaan lain. Hal ini karena bagi kalangan reformis, taklid adalah penyakit, sehingga masyarakat harus mengobatinya.[21]

Prinsip rasionalisasi TQJ tentu mempengaruhi penerjemahan dan penafsirannya terhadap Al-Qur'an. Selain yang telah dikemukakan di atas, TQJ menggunakan model terjemah bebas yang tidak terikat pada satu makna kata secara harfiah dalam menerjemahkan Al-Qur'an. Selain karena banyak kosa kata bahasa Arab yang tidak memiliki padanan kata yang tepat dalam bahasa Jawa, hal ini juga untuk memudahkan memberi pemahaman kepada audiensnya. Contoh terjemah bebas dari TQJ adalah terjemah QS. al-Baqarah (2): 26 berikut:

> "Satêmêne Allah ora lingsêm (ora kacêgah) agawe sadhêngah sanepa kanggo para kawulane kalawan titahe kang luwih cilik lan luwih asor, kayata lêmut (kêmlandhingan, lalêr, tawon) utawa titah sadhuwure (lan kaya gêni, banyu, pari, sapiturute). Dene wong-wong kang padha ngandêl amêsthi padha wêruh yen satêmêne Allah iku Dzat kang sanyatane bênêr, lan andhawuhake (gambar sanepa) mau pada têtês lan sayêktine kang têrang saka Pangeran...."[22]

---

20. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 101.

21. P.J. Vatikios, "Muhammad Abduh and the Quest for a Muslim Humanism," *Islamic Culture*, no. 31 (1957), 115.

22. Terjemahnya: "Sesungguhnya Allah tidak segan membuat perumpamaan untuk para hamba-Nya dengan wujud makhluk yang lebih

Bentuk terjemah bebas dari kutipan di atas adalah adanya upaya memperjelas nyamuk atau yang lebih kecil darinya dengan menyebut tiga nama binatang sebangsa serangga yaitu *kemlandhingan, laler* (lalat), dan *tawon* (lebah). Kemudian, terdapat penambahan penjelasan dengan perumpamaan yang lebih tinggi dari nyamuk seperti *geni* (api), *banyu* (air), *pari* (padi), dan sebagainya. Kalimat tambahan tersebut pada dasarnya telah keluar dari teks aslinya. Namun, penafsiran ini dibuat tentu agar ayat tersebut mudah dipahami audiens yang notabenenya orang Jawa. Model terjemah bebas ini juga dijumpai dalam narai-narasi terjemahan QJ.[23]

Dalam kasus lain, pendekatan rasional TQJ digunakan untuk menjelaskan kondisi alam atau bumi dalam sudut pandang saintis. Penjelasan ini adalah bagian dari interpretasinya terhadap surat al-Fatihah di mana menunjukkan upaya TQJ memberi penjelasan ilmiah terhadap alam yang ditempati manusia. Ujung dari penjelasannya berupa penegasan bahwa alam seisinya ibarat tubuh manusia yang bagian demi bagiannya diatur oleh Allah.[24] Dengan menyisipkan pengetahun ilmiah ini

---

kecil dan lebih rendah, seperti nyamuk (kemlandhingan, lalat, lebah) atau makhluk yang lebih tinggi derajatnya (seperti api, air, padi, dan sebagainya). Adapun orang-orang yang beriman sesungguhnya mengetahui bahwa Allah adalah Dzat yang sungguh-sungguh benar dan perumpamaan yang dibuat tersebut telah sesuai dan benar-benar berasal dari-Nya."*Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 115-116.

23. Misalnya pada Q.S. al-Anfal (8): 62 berikut:"*Dene manawa si kafir (anggone ngajak rukun iku) karêppe nêdya ngapusi marang sira (aja kuwatir). Satêmêne Allah piyambaking nyukupi ing sira, yaiku kang nyantosakake ing sira sarana pitulunge lan sarana wong mukmin kabeh*." Perkoempoelan Muhammadiyah Taman Poestaka, *Quran Jawen*, 14.

24. Teks aslinya berbunyi: "*Para sagêd ing jaman punika inggih sami nêkseni bilih sajatosipun bumi punika botên namung ingkang kita idakipun kemawon. Ananging lintang-lintang, rêmbulan, ingkang sami sumêbyar wontên ing langit punika inggih botên beda kados bumi punika. Dados bumi punika inggih ewonipun lintang-lintang sayaroh ingkang sami kakalangan wontên ing sakiwo têngênipun*

TQJ secara tidak langsung mengkampanyekan pengembangan akal dalam memahami teks Al-Qur'an.[25]

Dengan pendekatan rasional ini, TQJ membawa dirinya pada model tafsir pemikiran.[26] Menurut Gusmian (2013) tafsir pemikiran didasarkan pada kesadaran bahwa dalam konteks bahasa, Al-Qur'an sepenuhnya tidak terlepas dari aspek budaya dan sejarah. Dalam metode ini, penjelasan setiap ayat selalu melibatkan proses pemikiran di satu sisi tanpa mencerabut makna ayat Al-Qur'an dari konteks sosio-kulturalnya.[27] Hal ini selaras dengan pandangan Muhammadiyah yang menempatkan Islam dari sisi praktis. Penggunaan logika dalam memahami

---

surya lan bumi punika ugi anggadhahi sorot kados dene rêmbulan tikêl kaping sêkawan wêlas. Mênawi kasawang saking rêmbulan amargi soroting surya ingkang dipun tampi dêning bumi wau ugi sagêd calar dhatêng alam sanesipun botên beda kados dene panyorotipun surya datêng rêmbulan. Awit bumi makatên têgêsipun bal ingkang kinêpung ing toya dene ingkang garing dados pulau kaanggenan ing kewan daratan punika namung wontên tigang pêrpuluhanipun katingal saking rêmbulan peranganing bumi ingkang garing wau namung kados dene gambar ingkang wontên rêmbulan ingkang kita tingali saking ngriki punika sayêktosipun inggih pulau utawi gunung ing rêmbulan kajawi bumi punika wau nglitêri sakiwa têngêning surya, piyambakipun inggih mubêng piyambak kados dene ubênganipun rodha anjalari wontênipun dalu kaliyan rina. Samangsa sarehning sampun têrang manawi alam saisinipun sadaya punika kasami tunggil sêja. satunggal-satunggalipun sami lalados manfaat dhatêng sanesipun hingga kenging kaumpamekakên bilih adêging alam saisinipun wau kados dene adêging badanipun manungsa dados botên mêsti, kêdah wontên ingkang ngatur sarta namtokakên inggih punika pangeran ingkang Esa inggih ingkang asma Allah taala." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi, 25-26.

25. Sebab, pengetahuan adalah elemen penting dalam memelihara da mengemabangkan akal. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 104.

26. Istilah populernya adalah *tafsīr bi al-ra'yi*, *tafsīr bi al-'aqli* atau *tafsīr bi al-dirāyah*, yaitu tafsir yang bertumpu pada pemahaman atau pendapat mufassirnya dalam menjelaskan makna ayat Al-Qur'an. Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 11; Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (t.tp: Mansyūrāt al-'Ashr al-Hadīts, t. th.), 351.

27. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 217.

Al-Qur'an selanjutnya diarahkan untuk mendorong individu Muslim memiliki integritas intelektual dan moral dalam mereformasi kehidupan sosial.[28]

Meskipun menekankan prinsip rasionalisasi, dalam menafsirkan Al-Qur'an, ulama Muhammadiyah juga mendasarkan pada riwayat atau pendapat ulama terdahulu. Karena itu, dalam menafsirkan Al-Qur'an, QJ dan TQJ merujuk sejumlah kitab tafsir klasik.[29] Namun, dalam pengambilan riwayat, TQJ terlebih dahulu meninjau berbagai pandangan para mufassir yang dianggap senada atau tidak dengan pemikirannya.[30] Sementara itu, standar yang diterapkan TQJ terhadap hal ini adalah pandangan ulama yang sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadis.[31]

Kaidah ini sesuai dengan metode memahami ajaran-ajaran Islam yang dilakukan oleh K.H. Ahmad Dahlan. Dalam hal ini, Dahlan menggunakan metode yang tidak meninggalkan akal serta secara ketat mempertahankan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai dua sumber paling penting ajaran Islam.[32] Akan tetapi, dalam penggunaan akal ini dari segi teknis ulama Muhammadiyah berbeda dengan Muhammad Abduh. Ketika menghadapi teks Al-Qur'an, Abduh mengutamakan penggunaan akal terlebih dahulu baru mengacu pada *nash*. Sebaliknya, Muhammadiyah mengacu pada *nash* terlebih dahulu baru diikuti dengan peran

---

28. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 104-105.

29. Kitab-kitab yang menjadi sumber rujukan QJ dan TQJ telah dibahas pada bab kedua tulisan ini.

30. Ini sesuai dengan pendapat Moenawar Chalil di mana menyebut tafsir Al-Qur'an yang tidak memasukkan pendapat para ulama melalui beberapa karyanya dan *asbabun nuzul* adalah karya tafsir yang tidak memenuhi harapan. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan*, 103.

31. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 132.

32. Pradana Boy ZTF, *Para Pembela Islam*, 62-63.

akal.[33]

2. Relasi Teks dan Konteks

Dengan mengedepankan pada teks Al-Qur'an dan Hadis yang kemudian diikuti oleh peran akal, Muhammadiyah telah melakukan pendekatan relasi teks dan konteks dalam memahami ajaran-ajaran Islam.[34] Teks adalah wacana apapun yang dibukukan dalam tulisan.[35] Dalam Islam, teks tersebut adalah Al-Qur'an. Sedangkan konteks bermakna konsep umum yang mencakup berbagai hal seperti konteks linguistik dan konteks makro.[36] Dengan relasi teks dan konteks ini, model penafsiran TQJ adalah mengungkap makna terdalam dari suatu teks yang dapat ditarik ke ranah kehidupan sosial. Dengan pendekatan ini, TQJ memiliki kecenderungan menawarkan alternatif penafsiran Al-Qur'an secara kontekstual. Inti pendekatan kontekstual

---

33.Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Perbandingan*, cet. ke-1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 163-179.

34. *Ibid*, 63.

35. Paul Ricouer, *Hermeneutics and the Human Sciece: Essays on Language, Action, and Interpretation*, (ed.) John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 145.

36. Konteks linguistik terkait dengan cara di mana sebuah frase, kalimat, atau teks tertentu ditempatkan ke dalam teks yang lebih besar. Sedangkan konteks makro meliputi kondisi sosial, politik, ekonomi, kultural dan intelektual di sekitar teks Al-Qur'an. Konteks makro juga memperhatikan tempat terjadinya pewahyuan dan semua pihak yang dimaksud di dalam ayat. Konteks makro mencakup seluruh gagasan, asumsi, nilai, keyakinan, kebiasaan, religius, dan norma budaya saat itu. Dengan konteks makro ini akan diperoleh pemahama logis yang baik atas keseluruhan kondisi di mana teks-teks Al-Qur'an diturunkan dan untuk memahami bagaimana makna suatu teks berkaitan dengan kondisi tersebut. Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2016), 14.

terletak pada gagasan mengenai konteks.[37]

Sebagaimana diketahui, tafsir ulama modernis lebih menegaskan pesan moralnya. Hal ini berbeda dengan beberapa tafsir Al-Qur'an karya ulama tradisional yang umumnya berpegang pada pemahaman teks yang agak literal dan membawa kecederungan teologi tertentu. Setiap kata diidentifikasi makna literalnya secara langsung sesuai dengan bentuk semantik dan sintaksis bahasanya. Misalnya, az-Zamakhsyari (w. 1144) menyuguhkan analisis kebahasaan dan stilistika Al-Qur'an dengan mempertahankan kecenderungan teologis mazhab Muktazilah sementara ath-Thabari (w. 923) menekankan teologi Sunni.[38]

Berpijak pada teori yang telah umum, ada dua langkah dalam membangun kerangka konseptual penafsiran Al-Qur'an yang kontekstual. Pertama, memahami Al-Qur'an dalam konteksnya baik konteks kesejarahan maupun kebahasaan, lalu memproyeksikannya pada situasi masa kini. Kedua, membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan tujuan-tujuan Al-Qur'an.[39] Tampaknya TQJ juga melakukan hal yang serupa, misalnya pada QS. Al-Baqarah (2): 114. Setelah mengangkat isu tentang fanatisme madzhab pada ayat sebelumnya,[40] TQJ mengarahkan konteks pembicaraannya dengan menyoroti kasus mengenai orang-orang yang mencegah orang lain beribadah di masjid. TQJ menafsirkannya demikian:

"Selanjutnya Allah menerangkan hukum tentang orang

---

37. *Ibid*, 14.

38. *Ibid*, 32-35.

39. Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, cet. ke-2 (Bandung: Mizan, 1990), 63.

40. Tema ini secara khusus penulis bahas di bab 4.

yang mencegah orang lain menggunakan masjid sebagai tempat ibadah, menyebut asma Allah, dan bahkan berusaha merusak masjid tersebut. Orang yang demikian itu dosanya lebih besar dibanding dosa berbuat syirik, padahal Allah telah berfirman *inna syirka ladhulmun adhim,* bahwa sesungguhnya syirik itu merupakan kezaliman yang besar. Yang telah disebutkan dalam ayat di atas ini maksudnya adalah orang yang mencegah orang lain beribadah di masjid dan malah merusak masjid itu merupakan salah satu orang yang kezalimannya tidak ada bandingannya, sehingga mengungguli dosa berbuat syirik dan lain sebagainya.[41]

Inti dari penafsiran ayat di atas adalah bahwa orang yang mencegah orang lain menggunakan masjid untuk beribadah kepada Allah sama dengan orang yang merusak masjid. Keduanya akan memperoleh dosa yang lebih besar daripada dosa syirik. Padahal, secara teks, ayat ini sama sekali tidak menyebut atau menyinggung perkara syirik. Akan tetapi, pengarang secara jelas menarik garis penafsiran ayat tersebut ke arah isu tentang syirik.

Penafsiran di atas tidak mungkin muncul jika dalam horizon pengarang tidak terhampar kondisi sosial yang bertalian dengan praktik-praktik yang mengarah pada syirik. Dalam hal ini pengarang berada pada suatu operasi penafsiran yang

---

41. *"Salajêngipun Pangeran nêrangakên hukumipun tiyang ingkang nyêgah masjid dipun angge nyêbut asmaning Allah kangge sembayang sasaminipun tuwin angrisak dhatêng masjiding Allah wau. Punika mênggah ing dosanipun langkung agêng tinimbang kaliyan dosanipun syirik, amargi pangeran angandikakakên tumrap sifating dosa syirik makatên: "Inna syirka ladhulmun adhim." Sanyata syirik iku panganiaya kang gêdhe. Kang mangka dhawuh ayat ing nginggil katerangakên manawi tiyang ingkang nyêgah lan angrisak dhatêng masjid ing Allah punika satunggaling tiyang ingkang panganiayanipun botên wontên ingkang ngungkuli dados nêdahakên dosanipun nyêgah ngrisak masjid wau langkung agêng piyambak ngungkuli dosaning syirik sapanunggalinipun." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi,* hlm. 467-468.

dalam bahasa Gadamer berupa gagasan prasangka (*prejudice*). Prasangka berarti sebuah pertimbangan yang diberikan sebelum semua unsur yang menentukan sebuah situasi akhirnya teruji.[42] Prasangka menjadi asumsi paling awal yang ada di dalam otak penafsir ketika membaca suatu teks. Keterpengaruhan seorang penafsir pada konteks di sekitarnya bagaimanapun akan berpengaruh terhadap prapemahamannya terhadap suatu teks. Karena itu, penafsiran terhadap ayat di atas lebih menunjukkan respon terhadap situasi sosial keagamaan yang dihadapi pengarang TQJ.

Secara historis, kondisi masyarakat di mana pengarang berada pada 1920-an diwarnai dengan polemik seputar fanatisme madzhab dan perdebatan ideologi. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari pertentangan dua kelompok Islam modernis dan tradisionalis yang berlangsung pada era penulisan kitab ini. Kelompok modernis mengkritik praktik beragama kelompok tradisionalis yang dianggap menyimpang dan termasuk perbuatan syirik, di antaranya melakukan hal-hal yang berbau *takhayul, bid'ah,* dan *churafat* (TBC) seperti ziarah kubur, membaca *qunut* ketika shalat subuh, *tahlilan*, dan sebagainya.[43]

Dengan penafsiran tersebut, secara metodologi TQJ telah mengeluarkan teks ayat dari makna teksnya secara bahasa juga konteks pewahyuannya. Sebaliknya, dalam memahami ayat ini TQJ memperdalam makna teks ini secara makro lalu memproyeksikannya ke dalam situasi yang dihadapi saat itu. Dalam hal ini TQJ memiliki kesadaran akan dirinya sebagai pembaca teks yang memiliki keterlibatan dengan konteks berupa fenomena sosial. Metodologi ini dalam teori belakangan dapat

---

42. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hlm.273.

43. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 7; Kuntowijoyo, "Pengantar" dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*, xix.

dikatakan sebagai bagian dari hermeneutika,[44] yang mencoba menggali makna teks untuk memperoleh makna terdalam yang dapat diaplikasikan sesuai dengan tuntutan zaman.[45] Dalam konteks Muhammadiyah, Amin Abdullah (2002) menyebutnya sebagai hermeneutika Al-Qur'an sosial.[46]

B. Gagasan Dasar Keislaman Muhammadiyah

1. Relasi Fungsional Wahyu dengan Akal

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, ulama reformis secara umum berpendapat bahwa tidak ada pertentangan antara wahyu dengan akal. Pandangan ini mengarah pada upaya membangkitkan tradisi Islam yang rasional. Mereka merasa perlu memahami Al-Qur'an dari sudut pandang sains yang universal yang tentu saja memerlukan penafsiran ulang atas pandangan-pandangan terdahulu terhadap Al-Qur'an. Sikap

---

44. Secara umum, hermeneutika dapat didefinisikan sebagai teori atau filsafat tentang interpretasi makna. Joseph Bleicher, *Contemporary Hermenutics,* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 12.

45. Hermeneutika menawarkan cara memahami teks yang holistik dan mampu memproduksi penafsiran yang lebih progresif. Karena itu, hermeneutika kemudian banyak diminati para intelektual Muslim kontemporer untuk membantu memahami teks Al-Qur'an. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran,* cet. ke-1 (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009), 8-9; Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 80; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* pent. Joel Weinsheimer and Donald G. Mar (London: Continuum, 2004), 296, 306.

46. M. Amin Abdullah, "Nursi Movement and Muhammadiyah: A Note on Modern Islamic Thoughtin Turkey and Indonesia: Affinities and Differences," *makalah,* dipresentasikan di acara The international Conference on *Modern Islamic Thought: Exploring The Thought of Bediuzzaman Said Nursi And His Counterparts in Indonesia,* IAIN Raden Fatah Palembang, January 2002, 11.

ini juga dibarengi dengan menjauhi penafsiran Al-Qur'an pra-modern dengan argumen bahwa penafsiran-penafsiran tersebut tidak mampu menjawab modernitas.[47] Hal ini karena banyak penafsiran-penafsiran Al-Qur'an para ulama abad pertengahan yang lebih menonjolkan aspek kebahasaan, gramatika, dan keindahan retorika Al-Qur'an.[48]

Sebagai karya ulama reformis, TQJ menyatakan bahwa agama dan akal tidak saling merusak, tetapi mengabaikan akal dapat merusak agama.[49] Pandangan ini disepakati oleh ulama Muhammadiyah kemudian, yaitu Bakri Syahid. Dalam *Tafsir al-Huda,* Bakri Syahid membahas hubungan wahyu, akal, dan pancaindra. Menurutnya, wahyu tidak bertentangan dengan pancaindra dan akal. Ketiganya merupakan anugerah dari Allah. Apa yang tidak dapat dicapai oleh pancaindra dapat ditangkap oleh akal. Sementara itu, apa yang belum diketahui akal dapat ditunjukkan oleh wahyu.[50]

Dengan adanya kesinambungan antara wahyu dan akal, penafsiran-penafsiran TQJ atas Al-Qur'an juga melibatkan peran keduanya. Untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat mengenai Al-Qur'an sebagai wahyu Allah, TQJ bahkan menganalogikannya seperti penciptaan manusia dan tumbuh-tumbuhan yang tumbuh dalam proses panjang. Analogi ini tentu dimaksudkan agar lebih mudah dipahami masyarakat saat

---

47. Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, 41.

48. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, 22.

49. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 12.

50. Teks aslinya berbunyi: "*Wahyu Ilahi punika boten memengsahan kaliyan pancadriya lan akal. Kula aturi katerangan lugu, leres, sae lan suci, inggih punika bilih wahyu Ilahi, pancadriya lan akal punika peparing saking ngarsaning Allah swt. Pundi ingkang boten kagayuh pancadriya dipun pethuk dening akal, sarta pundi ingkang boten utawi dereng kasumerepan dening akal dipun tuntun dening wahyu Ilahi.*" Bakri Syahid, *al-Huda Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), 217.

itu. Penafsiran ini mengajak pembaca untuk merasionalisasikan turunnya Al-Qur'an sebagai sebuah wahyu Allah kepada manusia.[51] Sementara itu, TQJ mengkritik pemikiran Imam Ghazali dalam hal penggunaan peran akal. TQJ menganggap bahwa pendapat Imam Ghazali menyalahi Al-Qur'an dan Hadis. Kritik ini dimuat dalam penafsirannya atas Q.S. al-Baqarah (2): 28-29 berikut ini:

> "Pendapat Imam al-Ghazali dalam kitab *al-Musytasyfa* juz 1 halaman 55, akal itu tidak dapat menetapkan buruk baiknya suatu hal. Sebab, buruk baiknya suatu hal tidak bergantung pada wujud dzatnya, melainkan atas ketetapan syara'. Karena itu akal manusia tentu tidak dapat menetapkan baik buruk suatu hal selagi tidak ditetapkan oleh syara'. Pendapat yang demikian itu keliru dalam dua hal. Pertama, mengabaikan syariat padahal keberadaan syariat ditujukan sebagai petunjuk manusia dan petunjuk selalu menunjukkan buruk baiknya sesuatu berdasarkan dzatnya supaya manusia tahu dan menghindari yang buruk. Seumpama barang tersebut tidak ada sisi baik buruknya tentu manusia tidak membutuhkan syariat dan lebih baik

51. Teks aslinya berbunyi: "*Sawêtawis katêrangan tumrap surat fatihah punika tumurunipun rumiyin piyambak ing kanjêng Nabi saha wontênipun sinêbut bapa baboning Al-Qur'an punika makatên: sampun dados sunnatullah (kêlakuan utawi pangadakkaning Allah) ingkang botên sagêd awewahan Pangeran pamujudakên sêdaya titah punika botên ujug-ujug lajêng kadadosakên sampun sampurna, nanging mêsthi saking wijinipun rumiyin ingkang saya tambah sampurna lan majêngipun, upaminipun dumados manungsa punika saka wit saking toya satetes (nutfah) ingkang dereng gatra, wusana lajêng wujud gêtih kêmpêl lajêng daging sapulukan. Sasampunipun ing dumugi mangsa lahir, nuntên wêkdal saking biyungipun awujud manungsa ingkang jangkêp anggotanipun sawêtawis mangsa malih lajêng kaparingan akal pikiran ugi saking sakêdhik-sakêdhik dangu-dangu dados tiyang ingkang sampurna pêrabot lahir lan batosipun. Makatên ugi bangsaning têtuwuhan sasampunipun. Dene wiji-wiji wau sanadjan ketingale netra boten gatra, nanging sayêktosipun sampun mêngku sadaya panghingkang badhe tuwuh benjing agêngipun, lah makatên malih Pangeran anggenipun nurunakên wahyu pitêdahipun Al-Qur'an inggih saking wiji utawi babonipun rumiyin.*" *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 13-14.

manusia tidak diberikan aturan-aturan syara' karena tidak ada baik buruk yang akan memberi pahala dan siksa. Kedua, keliru lantaran meremehkan sifat kemanusiaan karena akal manusia diklaim tidak dapat membedakan baik buruk sebelum adanya aturan syara' ini berarti bahwa kemanusiaan manusia tidak layak mengetahui keberadaan segala sesuatu. kalau demikian mengapa manusia diberikan kepercayaan untuk memegang syariat agama sementara hewan dan sebagainya tidak."[52]

Narasi tersebut menunjukkan betapa TQJ sangat mengedepankan argumen penalaran atau logika. Memang, Muhammadiyah mengakui bahwa alat paling penting dalam pengembangan akal adalah logika yang mengkaji segala hal sesuai dengan kehidupan nyata. Bahkan bagi K.H. Ahmad Dahlan, logika menyatukan ideal dan realitas.[53] Kritik terhadap pendapat Imam al-Ghazali juga ditujukan pada pendalaman atas kitab *al-Musytasyfa* dan *Ihya'* yang dianggap bertentangan dan

---

52. Teks aslinya berbunyi: *"Pamanggihipun Imam Ghazali wontên ing kitab al-Musytasyfa juz 1 kaca 55, akal punika botên sagêd andumuk awon saening barang. Amargi awon saening barang punika botên têka gumantung wontên dzatipun barang wau, balik namug sarana katêtêpakên ing syara'. Milanipun akaling manungsa tamtu botên saged andumuk awon sae sêlaginipun botên kanthi katêtêpakên saking syara'. Pamanggih punika wontên kalêpatanipun kalih prêkawis (1) nulayani balêgêring syariat awit wontênipun syariat punika minangka kangge anêdahakên manungsa lan botên wontên malih têgêsipun anêdahakên wau kajawi namung nêdahakên dhateng barang awon sae karana dzatipun supados manungsa anglampahana barang ingkang sae anyingkiri barang kang awon. Saupami balêgêripun barang punika botên wontên awon saenipun sayêkti manungsa botên ambêtahakên dhatêng syariat malah langkung sae minangka punika botên wontên awon sae lan botên wontên gantungan ing ganjaran utawi siksa. (2) lêpat jalaran anggenipun kamanungsan amargi manawi akalipun manungsa sampun têrang sah bilih botên sagêd campur nyumêrapi awon sae saderengipun wontên dhawuh syara' punika atêgês bilih kamanungsaning manungsa punika botên pantês mangertosi ing sadaya kawontênan lah sabab punapa dene manungsa lajêng dipun momoti kapitayaning syara' agami ananing hewan sanesipun botên kamomotan."* *Ibid*, 138.

53. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 104.

membingungkan.[54]

Tidak hanya Imam Ghazali secara personal, TQJ juga mengkritik golongan Asy'ariyah[55] secara umum yang dianggap telah meremehkan potensi akal sebagai pemberian Allah. Golongan Asy'ariyah berpendapat bahwa akal tidak dapat menetapkan baik buruknya suatu hal. Adapun yang dapat menetapkan baik buruknya suatu hal hanyalah agama. Menurut TQJ, pendapat ini benar namun keterlaluan jika akal sama sekali tidak dianggap berfungsi. Padahal banyak ayat Al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk menggunakan akal pikirannya.[56]

Pada penjelasan selanjutnya, TQJ mengungkapkan pendapatnya yang dianggap sebagai alternatif atas kekeliruan-kekeliruan pandangan golongan Asy'ariyah termasuk Imam Ghazali sebagaimana dibahas sebelumnya. Menurut TQJ, orang yang hanya mengikuti akalnya dan mengabaikan petunjuk agama itu sangat keliru. Adapun yang benar adalah segala

---

54. *"Wontên ing kitab Ihya' ing bab ukuraning barang awon sae punika katêrangakên bilih awon lan sae punika kalah kaukur ngangge prabot warni kalih inggih punika syara' lan akal, kadosta wontên ing Ihya' kaca 57 juz 3 ngandika makatên: Dene kakuwataning adil angêndhaleni syahwat lan ghaddhab katurutake ing sangisore pituduh akal lan syara', ing kaca 22 ugi juz 3 angandika: amal kang bêcik iku bisa kinawêruhan yen kanthi ditimbang nganggo trajuning akal lan syara'. Lah pamanggih punika katêrang nama nulayani kaliyan pamanggihipun piyambak ing kitab Musytasyfa wau ingkang wohipun lajêng damêl bingungipun para tiyang ingkang tuna ing budi." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 129.

55. Aliran teologi yang dibangun oleh bul Hasan Al-Asy'ari (w. 935) dan dominan di kalangan Ahl al-Sunnah.

56. Teks aslinya berbunyi: *"Golongan Asy'ariyah sami ngremehakên dhatêng akaling manungsa paparingipun Pangeran. Anggening ngremehakên akal punika dipun anggêp botên sagêd nêtêpaken dhatêng awon saening barang. Dene ingkang sagêd nêtêpakên awon saening barang punika namung pitêdah agami. Pamanggih punika pancen inggih lêrês bilih namung agami piyambak ingkang sagêd nêtêpakên dhatêng awon saening barang. Namung anggenipun mastani manawa akaling manungsa lajêng botên sagêd nêtêpakên dhatêng awon saening barang babar pisan punika ingkang radi kasangêtên. Awit pintên-pintên dhawuh ayat ingkang suraosipun manungsa kêdah angginakakên akal pikiranipun." Tafsir Qur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 130.

ketetapan agama sekalipun bertentangan dengan akal senantiasa tetap petunjuk agama yang diperhatikan. Akan tetapi, jika dalam syariat belum ditetapkan, atau bahkan syariat memberi kebebasan berpikir, maka manusia harus memanfaatkan potensi akalnya.[57]

2. Doktrin Keislaman

Menurut kalangan reformis, Al-Qur'an mengandung seperangkat ajaran yang telah dan akan selalu mampu menjawab tuntutan kemanusiaan.[58] Islam harus ditafsirkan untuk memberikan prinsip pembaruan dalam bidang keagamaan dan sosial.[59] Muhammadiyah mengakui Islam merupakan persaksian tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah, mengerjakan shalat, membayar zakat, berpuasa Ramadhan, dan pergi haji bila mampu.[60] Dari konsep ini, Islam menurut ulama Muhammadiyah mengandung petunjuk untuk memperoleh kebahagiaan material sekaligus spiritual bagi kehidupan manusia di dunia dan di akhirat.[61] Prinsip-prinsip dasar ajaran

---

57. Teks aslinya berbunyi: "*Dados tiyang ingkang namung miturut akalipun piyambak lajêng nyingkur pitêdahing agami punika inggih lêpat sangêt. Dene ingkang lêrês tumrap samukawis ingkang samun têrang katêtêpakên dêning agami punika nadjan botên cocok kaliyan akalipun akal wau kêdah katakhlukakên dhatêng pitêdahing agami. Nanging manawi ing dalêm agami dereng wontên katêtêpanipun tumrap satunggaling prakawis langkung-langkung manawi prakawis wau agami sampun masrahakên dhatêng akal, lah punika manungsa kêdah lajêng angginakakên pitêdahing akalipun*." *Ibid*, 131.

58. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis,* 99.

59. *Ibid*, 76.

60. H. Hadikoesoema, *Poestaka Hadi*, x-xi; Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majlis Tarjih*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, t.th), 10-11.

61. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 77.

Islam dalam hal ini mencakup aspek akidah, akhlak, ibadah, dan masalah-masalah sosial.[62]

Kaum reformis mengakui Islam adalah agama yang sempurna. Kesempurnaan ini tampak pada penjelasan TQJ di mana hanya orang Islam yang akan menerima pahala atas amal kebaikannya. Sementara orang-orang yang menganut agama lainnya tidak. Ini diredaksikan pada terjemahan Q.S. al-Baqarah (2): 62 sebagaimana berikut:

> "Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, semuanya saja jika saat ini beriman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh (berdasarkan syariat Nabi Muhammad), pasti masing-masing dari mereka akan menerima pahala dari Tuhannya, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati."[63]

Yang menarik perhatian dari terjemahan di atas adalah kalimat "berdasarkan syariat Nabi Muhammad". Meskipun kalimat tersebut diklaim telah dirujuk dari *Tafsir Jalalayn,* namun implikasinya sangat besar terhadap penafsiran ayat ini. Pengarang memahami ayat ini sebagai nasehat kepada orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in "*supados malebet ing agami Islam*" (supaya memeluk agama Islam).

Selanjutnya, pengarang mendefinisikan mukmin, Yahudi, Nasara, dan Shabi'in. Menurutnya, mukmin adalah orang yang *pitados* (beriman) kepada para Nabi-nabi terdahulu dengan

---

62. *Ibid,* 79; Fauzan Saleh, *Modern Trends*, 77.

63. Bunyi teks aslinya: "*Satêmêne wong kang padha ngandêl, lan para wong Yahudi, lan wong-wong Nasara, lan wong-wong Shabi'in kabeh bae lamun saiki ngandêl ing Allah lan ngandêl ing dina kiamat kang sarta nglakoni kalakuan bêcik (miturut syariat kanjêng Nabi Muhammad) mêsti padha tampa ganjaran dhewe-dhewe ana ngarsane Pangerane sarta padha ora kuatir opo-opo, lan padha ora kêsusahan."Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi,* 310.

iman yang sebenar-benarnya. Sementara itu, Yahudi adalah mereka yang mengikuti syariat Nabi Musa tetapi merubah kitab sucinya, Taurat. Sebaliknya, orang-orang Nasara ialah orang-orang yang mengikuti syariat Nabi Isa. Mereka disebut "*Nasara*" karena telah menolong Nabi Isa sewaktu dianiaya oleh orang-orang Yahudi, atau sebagai sebuah sebutan di mana mereka takhluk kepada Nabi Isa di Nazaret sebagaimana yang dikutip pengarang dari *Tafsir Baydhawi*. Sedangkan orang-orang Shabi'in dimaknai pengarang sebagai mereka yang berasal dari golongan Yahudi dan Nasara tetapi menyembah para Dewa.[64]

Dengan mengklaim bahwa pengarang merujuk pada *Tafsir Jamal, Jalalayn, Khazin,* dan *Ar-Razy*, kesimpulan penafsiran ayat ini menunjuk orang-orang dari keempat golongan yaitu Mukmin, Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in. Keempat golongan tersebut menurut pengarang TQJ seumpama mau beriman kepada Allah, hari kiamat, serta melakukan amalan terpuji sesuai dengan syariat Nabi Muhammad saw sekaligus percaya bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah, tentu segala amal kebaikan mereka senantiasa akan memperoleh balasan surga.[65]

Terkait penafsiran di atas, pengarang memberi tambahan catatan dalam sub judul tersendiri. Menurutnya, Q.S. al-Baqarah (2): 62 di atas harus dipahami dengan benar berdasarkan pemahaman dalam kitab-kitab tafsir secara umum. Dalam hal ini juga tidak cukup hanya merujuk pada satu kitab tafsir, melainkan harus dipadukan dengan kitab-kitab tafsir lainnya. Jika tidak hati-hati dalam memahami ayat ini akan terjebak pada anggapan bahwa semua agama itu sama, dan penganut agama apapun yang berbuat baik akan menerima pahala. Pendapat yang demikian itu bagi pengarang adalah *lepat sanget* (sangat

64. *Ibid*, 310.

65. *Ibid*, 310-311.

tidak tepat).[66]

Penafsiran Q.S al-Baqarah(2): 62 dalam TQJ di atas secara tidak langsung telah memperjelas posisi superioritas Islam atas agama-agama lain. Padahal Al-Qur'an menyebut istilah *al-Islam* sebagai *ad-Din* (agama) hanya dalam tiga ayat (Q.S Ali Imron (3): 19, 85, dan Q.S al-Maidah(5): 3). Akan tetapi, oleh para Muslim hal itu sudah dianggap cukup menjadi dalil penunggalan kebenaran Islam dari penganut agama lain yang mengklaim kebenaran agama mereka.[67] Begitu pula ayat ini yang oleh TQJ dipandang sebagai klaim atas Islam sebagai satu-satunya agama yang benar sehingga pemeluk agama lain hanya akan memperoleh pahala atas kebaikan yang dikerjakannya jikalau mereka menjadi Muslim.[68]

Terhadap ayat ini, pengarang TQJ juga menekankan kehati-hatian agar tidak menganggap semua agama adalah sama. Topik ini terkait erat dengan istilah pluralisme yang sejak diperkenalkannya di Indonesia telah memicu perdebatan panas yang melibatkan kelompok Islam konservatif dan kelompok Islam progresif. Di tubuh Muhammadiyah, isu pluralisme juga menjadikan ketegangan antara dua kelompok ini.

---

66. Dalam catatan ini, pengarang menyertakan *Tafsir Abu Su'ud* sebagai rujukan. *Ibid*, 312.

67. Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi Atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), 85.

68. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 311.

C. Menginterpretasikan Al-Qur'an dalam Konteks Reformis Jawen

1. Iman

Muhammadiyah mendefinisikan iman adalah percaya kepada Allah, Malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, hari kemudian, dan percaya pada takdir baik dan takdir buruk.[69] Dasar keyakinan ini sebagaimana yang tertuang di dalam rukun iman yang diyakini semua Muslim. Iman kepada Allah berarti mengakui bahwa Allah adalah Tuhan yang sebenarnya, yang menciptakan segala sesuatu, yang pasti adanya. Allah dialah yang pertama tanpa permulaan, yang akhir tanpa penghabisan, tiada yang menyamai-Nya, yang Esa sifat ketuhanan-Nya. Dialah Allah yang menjadikan sesuatu menurut kemauan dan kehendak-Nya. Segala sesuatu ada di tangan-Nya dan kepada-Nya akan kembali.[70]

Selanjutnya, Muhammadiyah mempercayai bahwa Allah mempunyai malaikat yang bersayap dua, tiga, dan empat. Malaikat adalah hamba Allah yang dimuliakan, tidak pernah menentang Allah, dan senantiasa mengerjakan apa yang diperintahkan. Manusia dilarang menggambarkan malaikat kecuali apa yang diterangkan oleh syara'. Manusia hanya diperintahkan untuk mempercayai adanya malaikat yang mana beritanya telah mutawatir dari Nabi, dan dibatasi untuk memikirkan hakikat malaikat tersebut. Di sini Muhammadiyah mengakui bahwa akal manusia sangatlah terbatas, sehingga

69. Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majlis Tarjih*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, t.th), 11; H. Hadikoesoema, *Poestaka Hadi*, x. Pandangan ini sejalan dengan hadis riwayat Muslim nomor 9 kitab al-Imān bab bayna al-Imān wa al-Islām wa al-Iḥsān dalam *Mawsu'ah al-Hadīṡ al-Syarīf*

70. Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majlis*, 11-12.

dilarang membicarakan hal-hal yang tidak terjangkau oleh akal dalam mengimani Allah dan malaikat.[71] Dengan menghentikan fungsi akal dalam hal akidah, Muhammadiyah telah mengikuti metode kaum Salaf yang mendahulukan *nash* daripada akal. Itulah mengapa Muhammadiyah dijuluki gerakan literalis dan sangat bertolak belakang dengan cara berpikir Muhammad Abduh sebagai bapak modernis.[72]

Allah menurunkan kitab suci kepada para Rasul tidak lain adalah untuk memperbaiki urusan dunia dan agama manusia.[73] Keharusan beriman terhadap kitab suci umat terdahulu yang diturunkan kepada para Nabi karena isi kitab tersebut adalah bagian dari Al-Qur'an. Sedangkan Al-Qur'an adalah penyempurna ajaran-ajaran di dalam kitab tersebut. Oleh karena itu, iman Muslim terhadap Al-Qur'an harus mencakup empat hal, yaitu *bisa* (bisa), *ngerti* (mengerti), *kersa* (mau) berusaha memahami, dan *dilakoni* (diamalkan).[74] Sementara itu, iman kepada Rasul yaitu mengakui adanya para Rasul yang diutus untuk memberi petunjuk umat manusia pada jalan yang lurus, termasuk membawa berita gembira sekaligus peringatan mengenai hari akhir dan segala kerusakannya.[75]

Mengenai kada dan kadar, Muhammadiyah mengakui bahwa manusia hanya dapat berikhtiar. Adapun segala yang dilakukan manusia telah ditetapkan berdasarkan atas kada dan kadar-Nya. Keterangan ini diperkuat dengan dalil *wa-Allaḥu Khalaqakum wa-*

---

71. Muhammadiyah mengakui bahwa akal manusia tidak mungkin dapat mencapai pengertian tentang Dzat Allah dan hubungan-Nya dengan sifat-sifat yang ada pada-Nya. Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majlis*, 12-14.

72. Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah*, 167-170.

73. Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majlis*, 14.

74. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 30-31.

75. Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majlis*, 14-18.

mā ta'malūn dalam Q.S. as-Shaffat (37): 96 yang diterjemahkan "Allah yang telah menjadikan kamu dan segala apa yang kamu kerjakan".[76] Kadar yang jatuh pada manusia tidak dapat ditolak, dan tidak akan datang kecuali dikehendaki Allah.[77]

Sebagaimana konsep iman kepada Allah, iman kepada kada dan kadar dalam pandangan Muhammadiyah di atas mengingatkan pada teologi Asy'ariah dan Maturidi Bukhara di mana segala gerak dan perbuatan manusia diciptakan oleh Tuhan.[78] Manusia dalam hal ini tidak bebas memilih atas perbuatan yang dikehendakinya.[79] Dengan demikian, meskipun Muhammadiyah tidak menyebut dirinya menganut aliran teologi tertentu,[80] pandangan Muhammadiyah tentang iman kepada Allah dan kepada kada dan kadar di atas sangat dipengaruhi oleh teologi Asy'ariah.

Konsep tentang iman di atas bagi kalangan Muhammadiyah harus dipahami sebagai sebuah pengetahuan yang lebih mendalam tentang dasar-dasar Islam.[81] Dengan begitu, iman tidak lagi sebagai dasar teologi semata, melainkan menjadi landasan manusia bertindak dalam ruang sosial yang kompleks. Ulama Muhammadiyah menyadari sepenuhnya perlunya mengatasi persoalan-persoalan yang dihadapi umat Muslim. Dalam upaya

76. Ibid, 19 dan 40.

77. Bandingkan dengan *Verslag Moehammadijah di Hindia Timoer, Tahoen ke X*, (Djogjakarta: Pengoeroes Besar Moehammadijah, 1923), 42.

78. Salah satu argumen Federspiel terkait ortodoksi Muhammadiyah juga menyinggung persoalan kedekatannya pandangan Muhammadiyah dengan teologi Asy'ari dan Mauridi. Howard M. Federspiel, "Muhammadijah,", 62.

79. Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan*, cet. ke-1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 30-41.

80. *Ibid*, 80.

81. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 76.

ini, Muhammadiyah menekankan semua anggotanya untuk membangun iman yang sejati sebagai landasan dari segala perbuatan baik.

> "Iman yang salih menjadi landasan dari segala perbuatan baik. Agar iman senantiasa saleh, harus diikat secara benar di dalam hati, sehingga menjadikan hati tentram, pasrah dan berserah diri. Jika hati telah tertanam iman saleh, segala tindakan dan ucapan orang tersebut akan tepat, segala kebaikan yang bersumber dari hati tidak akan putus sedikitpun."[82]

Definisi ini menegaskan bahwa iman adalah sesuatu yang sangat personal. Ia harus ditanamkan secara kuat di dalam hati, diikrarkan, dan harus dibuktikan dengan amal perbuatan.[83] Konsep tentang iman di atas dipahami sebagai sebuah pengetahuan yang lebih mendalam tentang dasar-dasar Islam.[84] Dengan begitu, iman tidak lagi sebagai dasar teologi semata, melainkan menjadi landasan manusia bertindak dalam ruang sosial yang kompleks. Menurut TQJ, di antara ciri iman yang

---

82. *"Iman saleh (lêrês) punika dados dhasaring kasaenan. Dene sagêdipun iman punika têtêp nama saleh punika manjingipun ing dalêm batos kêdah kanthi tanda yekti ingkang absah ingkang ngantos andadosaken pamarêming manah, sumendhe tuwin sumarah. Manawi manah punika sampun pinanjingan ing iman saleh wau, sayêkti ing sasolah bawa muna-muninipun tiyang wau tansah lêrês sae, nyumbêring kasaenan saking batos tan pêdhot sapanda lêrês kemawon."Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi,* 22

83. *Ibid,* 21. Ini sesuai dengan H.R. Ibnu Majah nomor 64 kitab Muqaddimah bab *fī al-Imān* dalam *Mausu'ah al-Ḥadīs al-Syarīf* menyatakan bahwa iman adalah kepercayaan di dalam hati, diucapkan dengan lisan, dan dipraktikkan dengan perbuatan. Dalam redaksi lain, Chalil menyebut iman yang benar bukan persaksian dengan lisan semata melainkan harus tertaman di dalam hati dan dibuktikan dengan kerja. Dengan mengutip Sahl al-Tustari (w. 896), berbicara dengan bijak tetapi tidak bertindak baik adalah kufur, menyatakan dengan lisan tanpa menegaskan dalam hati adalah munafik, dan menerima dalam hati tanpa mengikuti sunnah Nabi adalah bidah. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan,* 76-77.

84. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis,* 76.

sejati ialah:

> "Iman kepada Allah yang sejati ialah pertama iman dapat menguasai akal manusia hingga kecintaannya kepada Allah dan Rasulullah lebih kuat dibanding kecintaannya kepada segala hal. Kedua, iman yang dapat menenangkan hati, menghidupkan ruh, serta menjauhkan dari rasa khawatir atau ragu. Dengan begitu, orang yang beriman tidak menjadi lacut karena mendapat nikmat dan tidak frustasi karena musibah atau cobaan. Ketiga, iman yang dapat menghindarkan diri dari segala kemaksiatan dan kekhilafan melakukan perbuatan buruk. Keempat, iman yang dapat menerangkan kepada pemiliknya bahwa tidak ada cobaan yang besar kecuali yang berkaitan agama."[85]

Selain *pitadosipun manah* (*tasdiq*) yaitu harus ditanamkan secara kuat di dalam hati, iman itu *pangakening lisan* (*ikrar*) dan *sumarah ing badan* (*taslim-islam*) yang harus dibuktikan dengan amal perbuatan.[86] Sebab, iman yang tidak dibuktikan dengan amal ibadah adalah iman yang tidak berarti.[87] Atas dasar ini, TQJ mengkritik sebagian masyarakat Muslim yang beranggapan bahwa ibadah hanya melaksanakan shalat. Ibadah artinya menyembah Allah dengan melakukan segala yang diperintahkan dan menjauhkan diri dari segala yang dilarang

---

85. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 70-71.

86. *Ibid*, 21. Ini sesuai dengan H.R. Ibnu Majah nomor 64 kitab Muqaddimah bab fi al-Imān dalam *Mausu'ah al-Ḥadīs al-Syarīf* menyatakan bahwa iman adalah kepercayaan di dalam hati, diucapkan dengan lisan, dan dipraktikkan dengan perbuatan. Dalam redaksi lain, Chalil menyebut iman yang benar bukan persaksian dengan lisan semata melainkan harus tertaman di dalam hati dan dibuktikan dengan kerja. Dengan mengutip Sahl al-Tustari (w. 896), berbicara dengan bijak tetapi tidak bertindak baik adalah kufur, menyatakan dengan lisan tanpa menegaskan dalam hati adalah munafik, dan menerima dalam hati tanpa mengikuti sunnah Nabi adalah bidah. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan*, 76-77.

87. K.H. Mas Mansur, *Tafsir Langkah Moehammadijah*, 7.

dengan mengagungkan-Nya dengan segenap hati. Dengan demikian, sangat keliru jika ibadah hanya dipandang sebagai shalat dan puasa.[88]

Menurut TQJ, ibadah itu sesungguhnya bagaimana kita menempatkan jiwa raga dan menggunakan harta benda untuk tujuan yang benar. Dalam pengertian lain, ibadah adalah ber-*taqarrub* (mendekatkan diri) kepada Allah dengan menataati segala perintah-Nya, menjauhi larangan-Nya, dan mengamalkan segala yang diizinkan oleh Allah. Ibadah ada yang umum dan ada yang khusus. Yang umum adalah segala hal yang diizinkan Allah sedangkan yang khusus adalah apa yang telah ditetapkan Allah dengan perincian-perincian dan tata cara tertentu.[89] Dalam beribadah senantiasa harus disertai dengan *ihsan* yaitu menyembah atau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya dan merasakan bahwa Dia melihatmu.[90]

2. Kafir

Perbincangan tentang istilah kafir di dalam TQJ dimulai pada Q.S. al-Baqarah (2): 6-7. Sebagaimana penafsiran pada umumnya, ayat ini dipahami sebagai sebuah pernyataan final mengenai diri orang kafir.[91] Terjemahan TQJ terhadap ayat ini adalah bahwa sesungguhnya orang kafir kamu (Muhammad)

88. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 72

89. Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majlis Tarjih*, 276-277.

90. H. Hadikoesoema, *Poestaka Hadi*, x-xi.

91. Hamka menerjemahkan ayat ke-7 awal dengan kata materai (cap). Hal ini berarti pula segel yang tidak dapat dibuka oleh siapa saja. Kekafiran telah menjadi sikap hidup mereka, sehingga tidak bisa dirubah lagi. Haji Abdul Malik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir al-Azhar Juz 1*, cet. ke-8 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 122-123.

takut-takuti atau tidak kamu takut-takuti, mereka sama saja tidak akan beriman. Allah telah mencap hati orang kafir, pendengaran dan penglihatannya tertutup, semuanya akan memperoleh siksa yang besar.[92] Kata kafir berasal dari kata *kufr* artinya ingkar.[93] TQJ mendefinisikannya sebagai *aling-aling* atau tutup. Selanjutnya, kata kafir diartikan sebagai orang yang tertutup hatinya dari cahaya kebenaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw dari Allah swt. Orang kafir disebut tidak beriman dan tidak mempercayai kerasulan Nabi. Uraian TQJ selanjutnya mengarah pada beberapa sebab orang menjadi kafir.

> "Adapun sebab orang menjadi kafir itu pertama karena ketidaktahuannya tentang Islam atau belum ada dakwah Islam yang sampai kepadanya. Kedua, takut kehilangan kewibawaan. Ketiga, pendidikan yang mengingkari Islam. Keempat, taklid buta. Kelima, kebiasaan (mengikuti para pendahulu)." [94]

Ketika membahas istilah kafir, TQJ sama sekali tidak menyinggung siapa yang dimaksud kafir di dalam ayat tersebut secara jelas. Padalah wajar bila TQJ membidik orang-orang

---

92. Dalam redaksi aslinya: "Satemene wong kafir iku sira weden-wedeni utawa ora sira weden-wedeni padha bae. Kabeh ora padha precaya. Allah wus angecap atine wong kafir kabeh lan pangrungune lan paningale si kafir mau ana tutupe, satemah padha kapatrepan siksa kang gedhe." *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 34.

93. Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk, cet. ke-2 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003), 24. Hamka menerjemahkannya dengan "menimbuni atau menyembunyikan sehingga tidak kelihatan lagi." Haji Abdul Malik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, 121.

94. "*Wondene mênggah sababipun manungsa kadunungan sifat kafir punika sêtunggal, saking bodhonipun têgêsipun dereng nate sumêrap utawi mirêngakên dhatêng katêrangan agami Islam. Kalih, ajrih gêmpaling jah utawi kawibawanipun. Tiga, karumiyinan dhidhikan ingkang nulayani kaislaman. Sêkawan, taqlid al-a'ma utawi pamanutipun tiyang ingkang wuta manahipun. Gangsal, pakulinan utawi pangadatan.*" *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 34-45.

Kristen kolonial Belanda sebagai orang kafir yang dapat dikontekskan dengan ayat tersebut, sebagaimana ulama tradisionalis yang lebih dahulu memberikan julukan tersebut. Sebagaimana Haji Ahmad Rifa'i Batang yang telah menganggap orang-orang kolonial Belanda sebagai kafir seperti yang dibahas di bab terdahulu. Pada konteks lain, ulama tradisional mengkritik ulama modernis yang dianggap meniru kafir Belanda dalam hal gaya pakaian (jas, dasi, celana, dan sebagainya) dan makan.[95]

Mengenai istilah kafir, TQJ tampak mengakui bahwa konsep kafir tidaklah statis sehingga tidak dapat ditujukan pada pihak-pihak tertentu secara langsung dan secara *sembrana* (sembarangan). Kata kafir dengan derivasinya telah disebutkan berulang kali di dalam Al-Qur'an, sekitar 500 kali dalam hitungan Mun'im Sirry (2018). Hal ini jelas menunjukkan bahwa istilah kafir merupakan bagian dari konsep teologis yang sangat penting dalam Al-Qur'an.[96]

Terkait dengan istilah kafir, Mun'im Sirry menjelaskan istilah ini secara kronologis dengan mengembangkan teori Theodor Noldeke mengenai pembagian empat fase turunnya Al-Qur'an, yaitu Mekkah awal, Mekkah pertengahan, Mekkah akhir, dan Madinah. Pada fase Mekkah awal, identitas siapa itu kafir belumlah jelas. Hal ini merujuk pada Q.S. al-Insyiqaq (84): 22 di mana hanya diungkap bahwa sikap orang kafir adalah mendustakan hari akhir. Sementara itu pada Q.S. at-Thariq (86) orang kafir disebut merencanakan tipu daya yang jahat dan di akhir ayat, orang-orang kafir diberi penangguhan, kesempatan untuk sementara waktu. Rangkaian ayat ini oleh Sirry dipahami sebagai sebuah kondisi di mana istilah kafir belum menjadi

---

95. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, edisi ke-2 (Jakarta: LP3ES, 1982), 9.

96. Mun'im Sirry, *Islam Revisionis: Kontestasi Agama Zaman Radikal*, cet. ke-1 (Yogyakarta: SUKA-Press, 2018), 231.

suatu identitas atas kelompok tertentu. Pada fase Mekkah pertengahan, terma *kafirun* baru mulai dikaitkan dengan syirik seperti dalam surah al-Kafirun (109), Fushshilat (41), Yaasin (36), Maryam (19), dan sebagainya. Sementara itu, pada fase Mekkah akhir, orang-orang kafir telah menjadi kategori yang berlawanan dengan Muslim seperti terekam dalam surah Nuh (71). Pada fase Madinah, Al-Qur'an mulai melayangkan kritik kepada orang kafir, menganggap mereka tersesat, dan sebagainya (an-Nisa' 136, al-Maidah: 17, dan 73, dan at-Taubah 30). Ini semua menegaskan bahwa kafir bukanlah kategori yang statis melainkan terbentuk secara kondisonal.[97]

Adapun apakah sebab orang menjadi kafir itu kehendak manusia atau kehendak Allah, TQJ secara tegas mengkritik pandangan dari tiga golongan, yaitu Muktazilah, Jabariyah, dan Ahlussunnah. Menurut TQJ, pendapat tentang sebab orang menjadi kafir dari ketiga golongan tersebut tidak tepat semua. Pendapat Muktazilah dan Jabariyah disebut telah mengabaikan syara' dan akal sementara pendapat golongan ahli sunnah muncul dari rasa khawatir dan kebingungan. Golongan Muktazilah mengakui kekafiran itu disebabkan oleh pilihan manusia, padahal dalam Q.S. as-Shaffat: 97 dikatakan bahwa "Allah telah menjadikan segala yang kamu lakukan." Sementara itu, menurut golongan Jabariyah berpendapat bahwa kekafiran itu sudah ditentukan dan manusia terpaksa menjalani. Padahal dalam Q.S. Sajdah: 40 dinyatakan "Kamu melakukan apa yang kamu kehendaki. Sesuangguhnya Allah mengetahui segala yang kamu lakukan." Kedua pendapat tersebut membuat golongan Ahli Sunnah menjadi bingung dan takut digolongkan sebagai bagian Muktazilah atau Jabariyah. Karena itu, ahli sunnah menetapkan bahwa manusia tidak dipaksa dan tidak dapat memilih melainkan manusia sebatas menjalani takdirnya.

97. *Ibid,* 232.

Manusia diberi kehendak namun tidak memiliki hak atas suatu hal. Bagi TQJ, yang demikian ini sangat membingungkan.[98]

3. Munafik

Dalam interpetasinya terhadap Q.S. al-Baqarah (2): 8-16, TQJ mendefinisikan munafik sebagai orang yang mengaku beriman tetapi di dalam lisannya semata, sedangkan hatinya membenci kerasulan Muhammad dan tidak mengakui kesucian Al-Qur'an.[99] TQJ menyebutkan sifat orang munafik yaitu menipu Allah dan orang-orang Mukmin. Mereka mengaku beriman dan islam tetapi senantiasa membuat rekadaya memutar hukum dari maksud yang sebenarnya sehingga menyimpang dari aturan *syara'*. Untuk menguraikan hal ini, TQJ mengambil tiga contoh kasus yang sering terjadi di masyarakat, yaitu praktik pinjam-meminjam yang mengandung riba (rentenir), kecurangan mengeluarkan zakat, dan penggunaan jasa *muhallil* bayaran. TQJ

---

98. *"Pamanggih warni tiga punika kangge kula botên ajêng sêdaya margi pamanggihipun tiyang Muktazilah lan Jabariyah wau têtela pamanggih ingkang kêpara-kêpere, nulayani dhatêng pitêdahing syara' lan akal. Dene, pamanggihipun ahli sunnah punika pamanggih ingkang mêdal saking was-wasing manah sarta kabingunganipun. Têrangipun makatên, tiyang Muktazilah mastani bilih kufuripun tiyang kafir saking pandamêl sarta pamilihipun piyambak mangka Pangeran sampun dhawuh ing Q.S. as-Shaffat: 97 makaên: "Allah wus anitahakên ing sira kabeh lan barang kang padha sira lakoni" Tiyang Jabariyah mastani bilih tiyang kafir punika dipun tuntun dhatêng kufuripun kanti kapêksa, mangka wontên dhawuh ing Q.S. Sajdah: 40 makatên: "Sira padha anglakoni amal ing sakarêp ira. Satêmêne Allah iku mirsani barang kang padha sira lakoni." Tiyang ahli sunnah bingung ajrih maawi dipun golongakên Muktazilah utawi Jabariyah lajêng sami gadhah katêtêpan bilih manungsa punika boten dipun pêksa lan botên gadhah ikhtiyar. Balik manungsa namung anglampahi kemawon, manungsa ugi dipun paringi kuwaos dhatêng samubarang ingkang kinuwaosan lan ing barang wau sanes labêt saking kuwaosipun manungsa. Lah arak ambingungakên têka wontên kuwaos ingkang tanpa labêt punika arak sanes kuwaos ananging nama apês manawi makatên arak inggih saestu anggolong dhatêng Jabariyah." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 151-152.

99. *Ibid*, 52-53.

sangat mengecam ketiga praktik ini.[100]

Mengenai praktik pinjam-meminjam yang mengandung riba, misalnya, dikecam karena bertentangan dengan konsep tolong menolong yang menjadi ajaran dasar Islam dalam menempatkan manusia sebagai makhluk sosial. Banyak kejadian di mana orang kaya meminjamkan uangnya kepada orang yang membutuhkan baik sebagai modal usaha atau keperluan lainnya, namun, pemilik modal tersebut meminta upah pinjaman sehingga uang yang dikembalikan oleh si peminjam jauh lebih besar dari yang dipinjamkan. Praktik seperti ini selain sangat memberatkan si peminjam juga telah keluar dari hakikat tolong menolong, di mana orang kaya tidak meringankan beban orang miskin justru menambah beban itu semakin berat. Oleh karena itu, Islam melarang riba,[101] salah satunya adalah agar orang Muslim tidak menghilangkan belas kasih, solidaritas, dan sisi kemanusiaan kepada sesamanya. Jika orang Muslim kaya melalaikan kewajibannya menolong saudaranya yang membutuhkan hingga orang-orang fakir miskin terlunta-lunta tidak memperoleh bantuan, maka tunggulah ancaman Allah yang besar bagi orang-orang Muslim tersebut.[102]

Kecurangan mengeluarkan zakat oleh sebagian masyarakat Muslim juga mendapat teguran keras dari TQJ. Mereka membuat rekadaya supaya tidak diwajibkan membayar zakat dengan beranggapan bahwa harta yang wajib dikeluarkan zakatnya adalah emas. Menurutnya, karena uang hanya kertas, dianggap tidak wajib dikeluarkan zakatnya. Sebagian dari mereka lagi mengatakan bahwa harta yang wajib dikeluarkan zakatnya adalah yang telah genap setahun dan tidak berubah kepemilikan.

---

100. *Ibid*, 54.

101. Q.S. Ali Imran (3) : 130; Q.S. al-Baqarah (2) : 275, 278-279

102. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 54-55.

Ketika menjelang satu tahun, harta itu mereka alihkan kepada anak, istri, atau suaminya dengan perjanjian bertukar harta sehingga keduanya sama-sama tidak perlu membazar zakat dari masing-masing harta bendanya.[103]

Mengenai penggunaan jasa *muhallil* bayaran, mereka mengetahui bahwa Islam telah melarang laki-laki menikahi perempuan yang telah dicerai dengan dijatuhi talak tiga.[104] Sebagian mereka kemudian melakukan upaya lain untuk melawan syariat dengan meminta seseorang untuk menjadi *muhallil* yang menikah dengan mantan istrinya untuk kemudian diceraikannya sehingga dapat kembali dinikahi olehnya. Mereka beranggapan bahwa apa yang dilakukannya ini telah menjadikan mantan istrinya kembali halal untuknya.[105]

Dengan demikian, TQJ sebagai karya tafsir ulama Muhammadiyah, pada zamannya telah melakukan interpretasi yang melampaui teks ayat secara harfiah dengan mengangkat makna terdalam dari ayat yang dimaksud. Penekanannya adalah Hal ini sebagaimana pemahaman keagamaan K.H. Ahmad Dahlan yang dinilai lebih menyentuh aspek praktis dan emansipatoris serta menjadikan agama dapat memberikan kegunaan pada masyarakat yang pada waktu itu mengalami ketertindasan[106] Penafsiran TQJ di atas juga menunjukkan *tajdid* Muhammadiyah yang merupakan hasil dialektika teks, konteks, dan kontekstualisasi pemahaman keagamaan.[107]

---

103. *Ibid*, 56-57.

104. Sebagaimana terdapat di dalam Q.S. al-Baqarah (2) : 230

105. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 58-59.

106. M. Abdul Halim Sani, *Manifesto Gerakan Intelektual Profetik*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Samudra Biru, 2011), 79, 138.

107. M. Abdul Halim Sani, *Manifesto Gerakan Intelektual*, 137-138.

4. Jihad

Ada sejumlah ayat jihad yang ditafsirkan oleh QJ, yaitu Q.S. al-Anfal (8): 72, 74, 75, dan Q.S. at-Taubah (9): 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 81, 86, 88. Oleh Chirzin (2006), ayat-ayat tersebut digolongkan dalam jihad fase Madinah.[108] Dari 13 ayat jihad di atas, sedikitnya ada empat diksi yang digunakan pengarang dalam mendefinisikan jihad. Pertama, jihad diartikan *setya tuhu*. Ini digunakan dalam banyak ayat yaitu Q.S. al-Anfal (8): 72, 74, 75, dan Q.S. at-Taubah (9): 16, 19, 20, dan 81. Kedua, jihad diartikan sebagai *lelabuh, lelabuhan, nglabuhi, lelabuh ing dalaning Allah*. Definisi ini dipakai pada Q.S. at-Taubah (9): 24, 44, 86, 88. Ketiga, jihad bermakna *setya tuhu lelabuh ing dalaning Allah* dalam Q.S. at-Taubah (9): 41. Keempat, jihad diartikan sebagai *ayonana* pada Q.S. at-Taubah (9): 73.

Pengarang QJ mengakui bahwa pada dasarnya arti kata jihad sangat banyak. Menurutnya, sulit menemukan diksi dalam bahasa Jawa yang dapat menggantikan kata jihad. Akan tetapi, secara tegas pengarang memberi makna yang dimaksud jihad adalah melakukan sesuatu dengan sungguh-sungguh dan sekuat-kuatnya meskipun dengan susah payah senantiasa harus berusaha kuat.[109] Dari keempat definisi tentang jihad di atas, semuanya tidak ada yang mengarah pada perang, permusuhan, atau kebencian.[110] Kata *setya tuhu* bermakna kesetiaan yang terarah, maksudnya kesetiaan menjalankan perintah-perintah

108. Muhammad Chirzin, *Kontroversi Jihad di Indonesia: Modernis Vs Fundamentalis*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pilar Media, 2006), 50-54.

109. Perkumpulan Muhammadiyah, *Quran Jawen*, 67.

110. Definisi dasar dari kata jihad menurut Ibnu Manzhur adalah memerangi musuh, mencurahkan segala kemampuan dan tenaga berupa kata-kata, perbuatan, atau segala sesuatu yang seorang mampu. Sedangkan menurut Ar-Raghib al-Asfahani, jihad yaitu mencurahkan kemampuan dalam menahan musuh. Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, 521; Ar-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfazhil Qur'an* (Beirut: Darul Fikr, t.t), 100.

Allah. Sedangkan *lelabuh, nglabuhi, lelabuhan* berarti mengabdi atau pengabdian yang hanya ditujukan pada sikap tunduk sepenuhnya pada perintah-perintah Allah dan Rasulullah. Definisi jihad yang agak terkesan 'keras' adalah *ayonana* yang digunakan dalam Q.S. at-Taubah (9): 73.[111]

> "Yang saya bahasa Jawakan "*ayonana*" itu dalam bahasa Arabnya adalah "*jahada*". Sesungguhnya kata "jahada"itu artinya luas sekali. Setahu saya belum pernah menemukan kata dalam bahasa Jawa yang dapat menggantikan kata "*jahada*" tadi. Yang benar, kata "jahada" itu memiliki makna melakukan sesuatu dengan sungguh-sungguh dan sekuat-kuatnya meskipun dengan susah payah tetap harus dikuat-kuatkan. Nah, maksudnya kata "*jahada*" yang tadi itu dalam hal melakukan perintah agama yang sudah ada aturannya. Dalam hal melakukan perintah agama ini bukan berarti dengan perang. Akan tetapi dengan syiar (dakwah) untuk mengajak melakukan perintah agama. Bersusah payah dan sebagainya itu hanya untuk melakukan perintah agama kepada Allah. Jadi, kata "*jahada*" saya maknai dengan *ayonana labuhana kanthi setya tuhu* (bersungguh-sungguh melakukan perintah agama dan istiqamah). Sedangkan kata "*jahada*" pada ayat ini saya artikan dengan "*ayonana*" tersebut tidak dengan maksud "merangi" (lihat *Quran Jawen* Anom: 14). Maksudnya adalah bahwa Nabi Muhammad diperintahkan untuk berdakwah pada orang kafir dan munafik dengan sungguh-sungguh dan istiqamah supaya mereka mau memeluk Islam. Sedangkan maksud "*kerasana*" atau berkeraslah bukan berarti memaksa

111. Dalam versi aslinya: "Hei Nabi (Muhammad), wong kafir lan wong munafik iku sira ayonana lan sira kerasana. Dene bakal panggonane wong kafir lan wong munafik iku ana ing naraka. Eba alane kawusanan nang mangkono iku." Perkumpulan Muhammadiyah, *Quran Jawen*, 66.

mereka, melainkan dengan keteguhan dan ketetapan hati."[112]

Di dalam penjelasannya, QJ memberi penekanan pada kata "*ayonana*" yang merupakan terjemahan bahasa Jawa dari kata "*jahada*" dalam bahasa Arab. Pada ayat di atas, maksud kata "*jahada*" adalah dalam hal melakukan perintah agama yang sudah ada aturannya. Melakukan perintah agama ini bukan berarti dengan peperangan, melainkan melalui syiar mengajak orang-orang secara baik-baik untuk menjalankan perintah agama. Dengan merujuk pada *Quran Jawen* Anom,[113] pengarang QJ setuju bahwa kata "*ayonana*" sebagai pengganti kata "*jahada*" pada ayat ini tidak ditujukan maksud "memerangi". Sebaliknya, Nabi Muhammad diperintahkan untuk berdakwah pada orang kafir dan munafik dengan sungguh-sungguh dan terus menerus (istiqamah) supaya orang-orang tersebut berkenan memeluk Islam. Adapun maksud "*kerasana*" atau berkeraslah pada tafsiran di atas bukan berarti memaksa mereka, melainkan

---

112. Redaksi aslinya berbunyi: *"Ingkang kula jawekakên "ayonana" punika têmbung Arabipun "jahada". Saestunipun têmbung "jahada" punika têgêsipun wiyar sangêt. Sak sumêrap kula dereng nate manggih têmbung Jawi ing kaplek kangge nyantuni têmbung wau. Lêrêsipun têmbung "jahada" punika kanggadhahi têgês tumindak ingkang kanthi têmên-têmên lan sak kiyat-kiyatipun sanajan kanthi rêkaos inggih kêdah dipun kiyat-kiyatakên. Lah punika têgêsipun têmbung "jahada" nglabuhi agaminipun amrih inggih dipun tamtokakên. "Jahada" utawi lalabuh wau botên tartamtu sarana pêrang nanging sarana nyiarakên nindakakên parintahing agami. Ngrêksa lan sapiturutipun punika inggih namung labuhi agami ing Allah. Dados têmbung "jahada" sok kula têgêsi: ayonana labuhana kanthi sêtyatuhu. Dene têmbung "jahada" ing ngriki kula jawekakên "ayonana" punika botên tekadipun mêrangi (mirsanana Quran Jawen Anom: 14). Dene têgêsipun kanjêng Nabi kêdhawuhan misal ing tiyang kafir lan tiyang munafik kakanthi tuhu-tuhu têmên-têmên kanthi saestu cêkakipun dipun akehi tiyang wau dados ngeslam saestu. Dhawuh sira "kêrasana" botên têka sarana paksaan, nanging sarana katêtêpan sampun ngantos malah kenging bawan palut tiyang kafir lan munafik."* Perkumpulan Muhammadijah Bagian Taman Pustaka, *Quran Jawen,* 66-68.

113. Maksudnya adalah *Tafsir al-Quran al-Adzim* karya Pengulu Tafsir Anom V. Kitab ini telah dibahas sekilas pada bab terdahulu.

ketika bersungguh-sungguh itu diikuti dengan sikap keteguhan dan ketetapan hati.[114]

Berpijak pada pembahasan di atas, salah satu hal paling menarik dari aktivitas Muhammadiyah adalah jihad. Kata ini secara orisinal bermakna perang suci yang menunjukkan kepada gerakan sebuah upaya untuk membawa ajaran Islam menunjang semua aspek kehidupan.[115] Akan tetapi, Muhammadiyah tidak memaknai jihad dalam arti perang atau melakukan kekerasan yang sesungguhnya agar orang-orang memeluk Islam. QJ sebagai terjemahan Al-Qur'an Muhammadiyah bahkan menafsirkan Q.S. At-Taubah (9): 5 yang terkait dengan peperangan umat Islam dengan orang musyrik tidak disebabkan karenan perbedaan agama di mana mereka tidak beragama Islam.

> Yang dimaksudkan ayat di atas bukan semua orang musyrik melainkan orang musyrik yang mengingkari janjinya dengan orang Islam (lihat ayat ke-4). Jadi, orang Islam tidak memerangi suatu golongan karena kemusyrikannya, tetapi atas dasar pengingkaran janji terhadap orang Islam. Andaikan orang musyrik yang demikian itu kemudian berdamai dengan orang Islam tentu tidak akan dihukum. Perlu diingat, bahwa jika orang musyrik berdamai dengan orang Islam itu hanya luarnya saja. Orang Islam tidak akan percaya dengan tipuan mereka. Oleh karena itu, ayat ini mengatakan jikalau mereka berdamai dengan umat Islam seharusnya mereka membayar zakat dan melakukan shalat. Orang-orang musyrik Arab bersekutu memerangi orang Islam. Waktu itu bulan Haji (tanggal 9 atau 10 Dzulhijjah). Bulan haji umat Islam dilarang perang.[116]

---

114. Perkumpulan Muhammadiyah Bagian Taman Pustaka, *Quran Jawen*, 68.

115. Leslie H. Palmier, "Modern Trends in Indonesia: Muhammadiyah After Independence", *Pacific Affairs* 27, no. 3 (Sep., 1954), 259.

116. *"Ingkang dipun kêrsakakên ing ayat punika botên sêdaya tiyang*

Dari penafsiran di atas, dapat disimpulkan bahwa Muhammadiyah tidak mengakui jihad Islam dalam arti perang. Orang Islam pada zaman Nabi memerangi orang musyrik karena mereka berkhianat, bukan karena ketidakislamannya. Dalam menafsirkan Q.S. at-Taubah (9): 29, QJ juga menegaskan bahwa Islam tidak memerintahkan mengislamkan golongan lain dengan pemaksaan.[117] Hal ini seperti yang disebut-sebut Najib Burhani ketika membicarakan pendekatan yang dilakukan Muhammadiyah terhadap agama lain yakni mengacu pada *lakum dīnukum wa-liya dīn*.[118]

Uraian di atas menunjukkan bahwa sebagai produk organisasi Muhammadiyah, penafsiran-penafsiran QJ dan TQJ telah terilhami dengan dua unsur reformisme Muhammadiyah yaitu purifikasi dan pembaruan. Hal ini tampak pada pendekatan penafsirannya yang menempatkan akal dalam tingkat tinggi serta menjadikan jargon kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis sebagai patokan dalam pemahamannya terhadap ajaran-ajaran Islam. Bagi reformis, Islam adalah agama rasional sehingga

---

musyrik, nanging tiyang musrik ingkang nulayani janjinipun kaliyan tiyang Islam (mirsanana ayat 4). Dados tiyang Islam botên mêrangi jalaran kamusyrikanipun, nanging jalaran nulayani janji ingkang andadosakên kapitunenipun tiyang Islam. Ewadene mênawi tiyang musyrik ingkang mêkatên mau lajêng purun anggolong kaliyan tiyang Islam botên saestu kaukum. Pêrlu dipun engêti, mênawi namung pangaten kemawon bilih piyambakipin anggolong tiyang Islam. Tiyang Islam botên ngandêl awit sagêd ugi namung apus-apus. Mila ayat punika andhawuhakên bilih manawi nyata anggolong dhatêng tiyang Islam tamtu ngotên awit bayar zakat lan salat. Para titiyang musyrik Arab sami ngalêmpak sayup rukun anggenipun badhe nulayani kaliyan tiyang Islam. Wêkdal punika nuju wêkdal haji (tanggal 9 utawi 10 Dzulhijjah) ing mung kawêkdal haji tiyang Islam kawisan pêrang." Perkumpulan Muhammadijah Bagian Taman Pustaka, *Quran Jawen*, 26-27.

117. Teks aslinya berbunyi: "*Islam boten merintah ngeslamake tiyang sarana rupadaksa*." Perkumpulan Muhammadijah Bagian Taman Pustaka, *Qur'an Jawen*, 40.

118. Ahmad Najib Burhani, "*Lakum dīnukum wa-liya dīni*: The Muhammadiyah's Stance Toward Interfaith Relations", *Islam and Cristian-Muslim Relation*, Vol. 22, No. 3, Juli 2011, hlm. 329-342.

terbuka untuk ide-ide, kreativitas, dan kemaajuan. Dalam hal ini akal berperan sebagai alat untuk mendapatkan interpretasi yang baik atas ajaran agama yang merupakan kebutuhan dasar manusia. Atas dasar itu, Muhammadiyah menyerukan ijtihad dalam memahami Al-Qur'an dan Hadis. Dalam memahami kedua sumber hukum Islam tersebut, ijtihad merupakan sebuah hermeneutika penalaran dan pemikiran ulang yang kritis.

Secara epistemologis, prinsip rasionalisasi TQJ dapat dilihat dari penafsirannya terhadap surah al-Baqarah (2): 3 di mana membawa penjelasan ayat ini ke arah perhatian Al-Qur'an terhadap akal. Sebagai bagian dari bentuk pendekatan rasional, QJ dan TQJ menggunakan model terjemah bebas yang tidak terikat pada satu makna kata secara harfiah dalam menerjemahkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam kasus lain, pendekatan rasional ini digunakan untuk menjelaskan kondisi alam atau bumi dalam sudut pandang saintis. Dengan pendekatan rasional ini, QJ dan TQJ membawa dirinya pada model tafsir pemikiran yang didasarkan pada kesadaran bahwa dalam konteks bahasa, Al-Qur'an sepenuhnya tidak terlepas dari aspek budaya dan sejarah. Dalam metode ini, penjelasan setiap ayat selalu melibatkan proses pemikiran di satu sisi tanpa mencerabut makna ayat Al-Qur'an dari konteks sosio-kulturalnya. Selanjutnya, model penafsiran TQJ adalah mengungkap makna terdalam dari suatu teks yang dapat ditarik ke ranah kehidupan sosial. Metodologi ini dalam teori belakangan dapat dikatakan sebagai bagian dari hermeneutika sosial Al-Qur'an.

Ketika menafsirkan Al-Qur'an, ulama reformis secara umum berpendapat bahwa tidak ada pertentangan antara wahyu dengan akal. Pandangan ini mengarah pada upaya membangkitkan tradisi Islam yang rasional. TQJ menyatakan bahwa agama dan akal tidak saling merusak, tetapi mengabaikan akal dapat merusak agama. Dengan pemahaman itu, TQJ tidak

segan-segan mengkritik pemikiran Imam al-Ghazali dalam hal penggunaan peran akal yang dianggap menyalahi Al-Qur'an dan Hadis. Selain itu, TQJ juga mengkritik golongan Asy'ariyah secara umum yang dianggap telah meremehkan potensi akal sebagai pemberian Allah.

Selanjutnya, sebagai bagian dari kaum reformis, TQJ mengakui Islam adalah agama yang sempurna. Kesempurnaan ini tampak pada penjelasannya atas Q.S. al-Baqarah (2): 62 di mana hanya orang Islam yang akan menerima pahala atas amal kebaikannya. Dalam tafsiran tersebut, TQJ menekankan kehati-hatian agar tidak menganggap semua agama adalah sama. Kemudian, dalam interpretasinya tentang iman, kafir, munafik, dan jihad, TQJ mengkritik praktik taklid yang melingkupi tema iman dan kafir. Sementara tentang munafik, TQJ lebih mengarahkan penafsirannya pada ranah sosial. Sedangkan pada tema jihad, QJ menekankan umat Islam menjalankan agamanya dengan sungguh-sungguh. Pada intinya, dari penafsiran-penafsiran tersebut, QJ dan TQJ telah membangun satu gagasan tafsir yang kontekstual dalam arti memberi pemahaman atas Al-Qur'an yang lebih membumi terhadap umat Islam. Namun, gagasan-gagasannya tetap tidak keluar dari dua dasar reformisme Muhammadiyah yaitu pemurnian dan pembaruan.

BAB IV

Perlawanan Terhadap Taklid: Nalar Reformis Muhammadiyah

Seperti yang telah diungkap pada bab sebelumnya, QJ dan TQJ mewakili nalar Muslim reformis Jawen. Salah satu bentuk reformismenya adalah melakukan pembaruan (*tanzih* atau purifikasi) dalam konteks Jawa. Hal ini bertujuan untuk mempertahankan ajaran-ajaran Islam dari pengaruh menyimpang dan mereformulasi doktrin Islam sesuai alam pikiran modernis. Sebagai karya ulama reformis, beberapa penafsian TQJ atas ayat-ayat Al-Qur'an menonjolkan penolakannya terhadap taklid. Bab ini menjelaskan beberapa hal terkait dengan taklid secara teori maupun praktik yang sangat ditentang oleh TQJ. Seperti yang akan diuraikan nanti, bab ini memberi gambaran beberapa praktik taklid yang terjadi pada masa terbentuknya Muhammadiyah yang langsung mendapat respon dari gerakan Muslim reformis Jawen tersebut. Bab ini juga membeberkan sejumlah fakta alasan terbesar penolakan Muhammadiyah terhadap taklid.

A. Konsep Dasar Taklid

1. Definisi Taklid

Taklid merupakan istilah yang terkait dengan penerimaan terhadap otoritas hukum dari empat interpretasi kanonik madzhab ulama tradisional.[1] Taklid muncul sebagai suatu gejala atas hasil ijtihad para imam yang telah dibukukan dan terbentuk sebagai madzhab fikih.[2] Sejarah Islam awal mengungkap bahwa, taklid adalah tindakan merujuk pendapat para sahabat Nabi sebagaimana yang dilakukan pengikutnya (*tabi'in*).[3] Definisi ini belakangan berubah di mana taklid diartikan sebagai mengikuti otoritas *mujtahid,*[4] tidak peduli apakah ia seorang pendiri madzhab atau bukan dengan tanpa bersikap kritis terhadap apa yang diikuti.[5] Penerimaan doktrin hukum sebuah madzhab secara tidak kritis inilah yang paling ditentang oleh kaum reformis.[6]

---

1. Nico J. Kaptein, "The Voice of the Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia", *Archives de sciences sociales des religions*, 25 (Jan-Mar 2004), 118.

2. Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan*, cet. ke-1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 4.

3. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1950), 18, 32.

4. *Mujtahid* adalah seorang yang memiliki otoritas dalam pengambilan hukum (syariah) dan menerapkan ijtihad. Nadirsyah Hosen, "Online Fatwa in Indonesia: From Fatwa Shopping to Googling Kyai" (ed.) Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapura: ISEAS Publishing), 159.

5. Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 86.

6. Pradana Boy ZTF, *Para Pembela Islam*: *Pertarungan Konservatif dan Progresif di Tubuh Muhammadiyah*, cet. ke-1 (Depok: Gramata Publishing, 2009), 64-65.

Berkembangnya sikap taklid menjadikan umat Islam semakin jauh dari Al-Qur'an dan Hadis. Kedua sumber hukum Islam yang otoritatif itu tidak lagi dijadikan sebagai dasar rujukan dalam menjawab persoalan yang terjadi di masyarakat. Sebaliknya, umat Islam beralih pada pendapat para imam madzhab. Hal ini karena kitab-kitab fikih telah menyediakan jawaban dari berbagai persoalan. Kreatifitas akal kemudian terhenti dan berubah menjadi kejumudan berpikir. Yang demikian ini terjadi secara merata di dunia Islam termasuk di kalangan Muslim Jawa.[7] Atas kenyataan itu, sebagai kalangan reformis Jawa, ulama Muhammadiyah menyerukan pentingnya kembali melakukan ijtihad.[8]

Ijtihad dimaksudkan sebagai upaya dan daya bersungguh-sungguh untuk menemukan tafsir serta pendapat mengenai suatu hal.[9] Menurut pemahaman Muhammadiyah, ijtihad terdiri dari interpretasi secara rasional terhadap Al-Qur'an dan hadis.[10] Ulama Muhammadiyah mengakui bahwa pintu ijtihad selalu terbuka sehingga tidak dibenarkan melakukan taklid.[11] Banyak ayat Al-Qur'an yang dijadikan pendukung gerakan ijtihad dan meninggalkan taklid.[12] Jika seorang Muslim tidak mampu berijtihad karena lemahnya pengetahuan agamanya, maka diperbolehkan *ittiba'*[13] dengan mengikuti ijtihad seorang ulama

---

7. Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah*, 4.

8. Pradana Boy ZTF, *Para Pembela Islam*, 69.

9. Deliar Noor, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 11.

10. Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Tweentieth Century Indonesia* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001), 85.

11 . *Ibid*, 79.

12. Q.3:102; 4:58; 5:44, 45, 47, 49; 6:154; 7:2; 9:31; 10:59; 16: 116; 17:32. Deliar Noor, *Gerakan Moderen Islam*, 109.

13. *Ittiba'* dimaksudkan sebagai alternatif lain dari taklid dan

yang mendasarkan segala sesuatu pada Al-Qur'an dan Hadis.[14]

Keterangan di atas menegaskan bahwa ijtihad dan *ittiba'* merupakan dua karakter penting Muhammadiyah sebagai gerakan *tajdid* (reformis). *Ittiba'* diperbolehkan karena pengikutan terhadap salah satu ajaran imam madzhab dilakukan secara sadar. Berbeda dengan taklid yang meniru atau mengikuti dengan membabi buta,[15] *ittiba'* memerlukan pemahaman atas alasan di balik ajaran imam madzhab tersebut.[16] Taklid buta dianggap sebagai jenis penyimpangan dari kemurnian wahyu Allah karena hanya mengacu secara partikular pada pendapat ulama abad pertengahan. Taklid juga dicela sebagai musuh dari kebebasan berfikir yang menyebabkan kematian intelektual dan stagnasi dalam kehidupan beragama.[17]

2. Perbedaan Konsep Taklid: Reformis dan Tradisionalis

Definisi taklid yang demikian itu berbeda dengan apa yang dipahami ulama tradisionalis, seperti NU (Nahdlatul Ulama) atau Nahdliyin. Menurut mereka, taklid adalah mengikuti

---

membantu mereka yang tidak dapat melakukan ijtihad untuk menghindari pengadopsian pendapat orang lain secara buta. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*, (Surabaya:LPAM, 2002), 110.

14. Pradana Boy ZTF, *Para Pembela Islam*, 64; Fauzan Saleh, *Modern Trends*, 77-80.

15. Dalam bahasa yang lain, taklid adalah peniruan buta terhadap otoritas ulama abad pertengahan. Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad, Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia pasca Orde Baru*, terj. Hairus Salim (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia & KITLV-Jakarta, 2008), 33.

16. Pradana Boy ZTF, *Para Pembela Islam*, 64-65.

17. Fauzan Saleh, *Modern Trends*, 85.

pandangan para pakar, yang berarti hanya dilakukan oleh orang yang tidak memiliki keahlian. Karena itu, bagi mereka taklid tidak menutup ijtihad melainkan membuka bagi pakarnya. Akan tetapi, bagi selain Nahdliyin mengikuti pandangan para pakar disebut taklid buta dan dinilai telah menutup pintu ijtihad.[18]

Tidak hanya pemahaman tentang makna taklid yang berbeda di antara keduanya, pandangan ulama tradisionalis dengan reformis mengenai konsep ijtihad juga tidak sama. Menurut ulama tradisionalis, ijtihad dianggap tidak perlu dilakukan selama menyangkut hal-hal yang fundamental dalam hukum Islam. Hal ini karena yang demikian itu sudah dilakukan oleh empat imam madzhab dan belum ada yang menandingi kepakarannya. Dengan alasan tersebut, ulama tradisionalis mempraktikkan taklid dengan kepatuhan mutlak terhadap prinsip-prinsip hukum ulama klasik.[19] Perbedaan konsep inilah yang menimbulkan perdebatan agama yang tiada berujung antara kalangan tradisionalis dan reformis. Bahkan tidak jarang diikuti sikap saling menolak dan merendahkan antar golongan.[20]

Sebagai representasi pemikiran ulama reformis, TQJ tidak membedakan antara istilah taklid dan taklid buta. Keduanya dimaknai sebagai mengikuti pendapat ulama tanpa mengetahui dasarnya. Pendapat ini sebagaimana diungkap dalam potongan penafsirannya atas Q.S. Al-Baqarah (2): 78 berikut ini:

> "Ayat ini menolak kepercayaan *anut grubyuk* (taklid) atau hanya meniru-niru suatu kepercayaan. Yang demikian ini benar-benar merupakan kepercayaan yang tidak dapat

---

18. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah: Mahakarya Perjuangan Ulama dan Santri*, cet. ke-6 (Bandung: Salamadani, 2013), 471-472.

19. Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah Nahdlatul Ulama 1952—1967*, terj. Farid Wajidi & Mulni Adelina Bachtar, cet. ke-3 (Yogyakarta: LKiS, 2007), 27.

20. Deliar Noor, *Gerakan Moderen Islam*, 7.

dipertanggungjawabkan."[21]

Kalimat pertama narasi tafsiran di atas menggambarkan satu pemaknaan atas taklid yang dikonstruk oleh TQJ. Sementara itu, kalimat kedua menunjukkan implikasi dasar dari perbuatan taklid, yaitu tidak dapat dipertanggungjawabkan.[22] Sementara itu, taklid buta diartikan TQJ sebagai kepengikutan orang yang buta hatinya yaitu mengikuti salah satu pendapat tanpa mengetahui *hujjah* atau dalilnya.[23] Dengan kata lain, taklid mengindikasikan loyalitas terhadap suatu doktrin hukum tanpa diimbangi dengan pengetahuan yang memadai.[24]

Pada penjelasannya yang lain, TQJ membangun suatu kaidah mengenai taklid. Kaidah ini untuk menentukan ukuran suatu perbuatan apakah disebut taklid atau tidak. Menurut TQJ, merujuk suatu pendapat ulama bukan berarti taklid asalkan pendapat yang diambil sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadis. Sebaliknya, jika pendapat tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadis, maka tidak boleh diikuti.[25] Dengan demikian,

---

21. Teks aslinya berbunyi: "*ayat punika ingkang ambatalakên dhatêng kapitadosan anut grubyuk (taklid) alias ingkang namung tiru-tiru kemawon inggih kapitadosan ingkang kados makatên punika kapitadosan ingkang botên kenging dipun gondheli yêktos.*" *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 345-347.

22. Dampak dari taklid ini dijelaskan pula dalam Q.S. al-Ahzab (33): 66-67 di mana orang-orang yang melakukan taklid kelak di neraka mereka akan menyesal.

23. "*Taqlid al-a'ma* (pamanutipun tiyang ingkang wuta manahipun) inggih punika manut dhateng satunggaling pamanggih boten nganti mangertosi *hujjah* utawi dalilipun." *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 45-46.

24. Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity*, 86.

25. Pendapat ini diuraikan dalam penafsirannya berikut: "*Nuwun tabik-tabik sewu, senadjan ing kitab tafsir ngriki kula karep methik saking pamanggihipun Imam Ghazali kasebut wonten ing kitab-kitab karanganipun ananging pamethik kula wau boten pisan-pisan adhedhasar ta'ashub utawi taklid ingkang mutatuli. Balik*

dalam konsep TQJ, mengikuti ulama atas dasar Al-Qur'an dan Hadis tidak disebut taklid.

Itulah mengapa kaum reformis mengagung-agungkan semangat kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis. Muhammadiyah sebagai gerakan puritan mengajak kaum Muslim kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis untuk memurnikan iman dari khurafat dan formalisme.[26] Purifikasi dalam praktiknya dinilai penting untuk memusnahkan semua unsur mistis, animisme, dinamisme, Hinduisme dan Budhaisme yang tergabung dalam Islam sinkretik. Melalui purifikasi ini, ulama reformis berusaha untuk menemukan kembali Islam yang benar.[27]

Akan tetapi, apa makna istilah kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis yang dipahami oleh Muhammadiyah sebagai reformis Jawa? Dalam diskursus kemuhammadiyahan, istilah kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis pernah dikritik tidak lebih dari kalimat ambigu. Kuntowijoyo (2000) menyebut ambiguitas istilah ini berada dalam dua sudut pandang yaitu pembatasan dan pembebasan.[28] Maksud sudut pandang pembatasan adalah bahwa Muhammadiyah tidak mempraktikkan ajaran apapun yang tidak dinarasikan Al-Qur'an dan Hadis dan tidak dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw secara tersurat.[29] Sedangkan makna

---

namung salugu anujoni dhateng pamanggihipun ingkang kula kinten boten nulayani Al-Qur'an lan Hadis kemawon. Wondene tumrap pamanggihipun ingkang kula kinten cengkrah kaliyan Al-Qur'an lan Hadis sampun samestinipun boten kula tujoni." *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 132.

26. James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia*, terj. Andi Makmur Makka (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016), 29.

27. Fauzan Saleh, *Modern Trends*, 85.

28. Kuntowijoyo, "Jalan Baru Muhammadiyah" Pengantar dalam Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000), xi-xx.

29. Hal inilah yang seringkali menjadikan Muhammadiyah terjebak

pembebasan dalam konteks ini adalah menginterpretasikan Al-Qur'an secara bebas tanpa tergantung pada pandangan ulama madzhab.[30]

Jargon kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis dalam pembacaan reformis menekankan pada pembebasan umat Islam dari keterikatan dengan pendapat madzhab. Ini berbeda dengan pembacaan kelompok Salafiyah-Wahabiyah di mana memahami jargon teresbut secara literalis.[31] Bagi reformis, kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis adalah upaya memahami sendiri Al-Qur'an dan Hadis tanpa terikat dengan aturan dan pikiran madzhab tertentu sekaligus berani berijtihad dalam menyelesaikan problem-problem zamannya.[32]

Di dalam TQJ, pemahaman terhadap istilah kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis tidak diterangkan secara detail. TQJ hanya mengungkapkan kesediaannya mengambil pendapat yang berlandaskan Al-Qur'an dan Hadis dari ulama manapun. TQJ tidak akan membatasi diri memilih suatu pendapat dari golongan tertentu. Tentu saja hal ini seirama dengan nalar reformis yang mengedepankan sikap anti madzhab.[33] Salah satu

---

menjadi skriptulistik. Pradana Boy ZTF, *Para Pembela Islam*, 67.

30. Akan tetapi, ulama Muhammadiyah terkini lebih mempraktikkan pandangan ini dalam sudut pandang pembatasan. Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Islam dan Politik* (Jakarta: Cidesindo dan Dinamika, 2000), 19-20.

31. Pembacaan literalis atau skripturalis atau harafiyah yaitu cara baca yang menekankan bunyi asli teks tanpa berusaha menggali makna yang lebih dalam dari teks itu. Dalam tradisi hermeneutik, cara baca yang demikian ini sangat dikecam karena mengabaikan horison pembaca dan horizon pengarang. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 25.

32. Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Quran:Tema-Tema Kontroversial*, cet. ke-1 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 25.

33. Fauzan Saleh, *Modern Trends*, 81; Kuntowijoyo "Pengantar" dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap*

uraiannya yang menyatakan hal ini adalah sebagai berikut:

> "Jadi, dalam hal ini pendapat siapapun baik mereka yang mengklaim dirinya Ahlussunnah wal jamaah ataupun lainnya jika tidak berdasar pada Al-Qur'an dan Hadis akan saya salahkan. Begitu juga sebaliknya, golongan yang dianggap buruk seperti Muktazilah, Jabariyah, Qadariyah, Falasifah, dan sebagainya jika memiliki pendapat yang sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadis tentu akan saya ikuti. Hal ini karena nama golongan tidak selalu mencerminkan sesuatu yang menjadi perhatian."[34]

Dari penjelasan TQJ di atas dapat diketahui bahwa doktrin kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis merupakan pilar utama yang mendasari diperbolehkannya seseorang mengikuti suatu pendapat. Tentu saja hal ini bukan lagi disebut taklid sebab telah ada upaya mencari landasan suatu pendapat di dalam kedua sumber hukum Islam yang otoritatif. Dengan kata lain, semua taklid ditolak oleh TQJ. Penolakan terhadap taklid bagi kaum reformis adalah karena merupakan penyimpangan dari jalan yang benar, menyesatkan, menyebabkan stagnasi, sekaligus menyumbang hilangnya kekuasaan politik.[35]

Pandangan yang sangat ketat dan menggeneralisir terhadap taklid ini tampak bertentangan dengan interpretasinya tentang

---

Penetrasi Misi Kriten di Indoneisia, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1998), xix.

34. Redaksi aslinya berbunyi: "*Dados bab punika sanadjan pamanggihipun sinten kemawon lan nadjan ingkang gadhah pamanggih wau atitêl Ahlussunnah wal jamaah sapanunggilanipun sampun êesthi badhe kula dumuk lepatipun. Sawangsulipun sanadjan pamanggihipun tiyang ingkang katitêlan awon kangge ing limrah kadosta ahli Muktazilah, Jabariyah, Qadariyah, Falasifah, sapiturutipun ugêripun sah wawatonipun tamtu inggih badhe kula ajêngi, jer prekawis nama pancen botên kalêbêt kawigatosan.*" *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 132.

35. H.M. Federspiel, *The Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (Ithaca, New York: Cornell University Modern Indonesia Project, 1994), 46.

pengetahuan manusia yang mengalami proses dan berjalan bertahap. Ketika menafsirkan surat al-Fatihah, TQJ mengatakan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu tidak sekali jadi dengan sempurna. Ciptaan Allah mengalami fase-fase tertentu secara bertahap dimulai dari dasarnya lalu semakin lama semakin sempurna. Misalnya dalam penciptaan manusia dimulai dari nutfah, kemudian menjadi segumpal darah hingga membentuk daging. Setelah tiba masa lahir, daging tersebut sudah berwujud manusia dengan anggota tubuh utuh. Seiring berjalannya waktu, manusia tersebut ditambahkanlah akal pikiran sehingga menjadi manusia yang sempurna lahir batin. Begitu juga tumbuhan yang tumbuh berasal dari biji. Ketika Allah menurunkan Al-Qur'an sebagai wahyu yang berisi petunjuk kepada manusia juga demikian.[36]

Berdasarkan pandangan di atas, akal manusia dalam memahami agama tidaklah sempurna dalam satu waktu. Dengan kondisi akal yang belum sempurna tidak mungkin manusia berhasil berijtihad. Begitu juga ketika mencari dasar pendapat ulama dalam Al-Qur'an dan Hadis dibutuhkan ilmu

---

36. Perhatikan teks aslinya: "*Sampun dados sunnatullah (kêlakuan utawi pangadakkaning Allah) ingkang botên sagêd awewahan Pangeran pamujudakên sêdaya titah punika botên ujug-ujug lajêng kadadosakên sampun sampurna, nanging mêsthi saking wijinipun rumiyin ingkang saya tambah sampurna lan majêngipun, upaminipun dumados manungsa punika saka wit saking toya satetes (nutfah) ingkang dereng gatra, wusana lajêng wujud gêtih kêmpêl lajêng daging sapulukan. Sasampunipun ing dumugi mangsa lahir, nuntên wêkdal saking biyungipun awujud manungsa ingkang jangkêp anggotanipun sawêtawis mangsa malih lajêng kaparingan akal pikiran ugi saking sakêdhik-sakêdhik dangu-dangu dados tiyang ingkang sampurna pêrabot lahir lan batosipun. Makatên ugi bangsaning têtuwuhan sasampunipun. Dene wiji-wiji wau sanadjan ketingale netra boten gatra, nanging sayêktosipun sampun mêngku sadaya panghingkang badhe tuwuh benjing agêngipun, lah makatên malih Pangeran anggenipun nurunakên wahyu pitêdahipun Al-Qur'an inggih saking wiji utawi babonipun rumiyin.*"*Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 13-14.

yang memadai.[37] Dengan kata lain, mengingat kesempurnaan akal manusia berada dalam ruang proses, akan menjadi mustahil jika permusuhan TQJ terhadap taklid hanya bertahan pada sikap generalisasi di mana semua taklid adalah tertolak.

Tidak adanya batasan-batasan yang konkret terhadap sejauh mana taklid yang terjadi di masyarakat dengan taklid yang dipahami oleh pengarang di dalam TQJ menjadikan konsep ini belum sepenuhnya selesai.[38] Oleh karena itu, perlu digali kembali hal-hal terkait taklid yang menjadi sasaran kritik pengarang TQJ seperti situasi masyarakat Muslim pada masa itu yang dinarasikan berikut:

> "Keberadaan Muslim saat ini tinggal sebatas julukan. Identitas Muslimnya hanya ditandai dengan shalat, sementara ajaran-ajaran Islam yang lain diubah semaunya. Kebidahan terpelihara. Ketika diajak kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis, mereka malah membodohkan yang mengajak. Intinya, pada saat ini sudah tidak ada lagi orang yang mau berijtihad (*mujtahid*)."[39]

---

37. Pada intinya, aktivitas ijtihad membutuhkan penguasaan ilmu dengan seksama. Oleh karena itu, bagi orang awam, taklid menjadi sesuatu yang tak dapat dielakkan. Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul,* vol. 2 (Kairo: Matba'at Bulaq, 1324 H), 389.

38. Ini berbeda dengan Shiddiq (1950) yang mengelaborasi paktik taklid dengan mengategorikan *muqallid* ke dalam beberapa tingkatan. Pertama, *muqallid* yang mengikuti metode ijtihad imam madzhab yang empat. Kedua, *muntasib* mengikuti imam madzhab yang dianut. Ketiga, *ashab al-wujuh* yaitu yang memperluas topik tertentu yang ada dalam ajaran imam madzhab. Keempat, *ahl al-tarjih* yang melakukan kegiatan *ashab al-wujuh* dengan tingkat rendah. Kelima, *huffadz* yang hanya mengikuti dan memegang teguh madzhabnya. Machfudz Shiddiq, *Di Sekitar Soal Ijtihad dan Tajdid* (Jakarta: Nahdlatul Ulama, 1950), 55-58.

39. Teks aslinya berbunyi: "*Kawontênanipun tiyang Islam ing jaman samangke kantun pangaran-aran kemawon, têtêngêring Islam namung sêmbahyang thok, pêpêrden sanes-sanesipun sami dipun helah, kabidahan sami dipun rungkêbi, manawi dipun ajak wangsul dhatêng Al-Qur'an lan hadis lajêng ambodhokakên tiyang. Cariyosipun ing wêkdal punika sampun botên wontên tiyang mujtahid.*"

Kondisi masyarakat Muslim Jawa sebagaimana yang dikritik TQJ tersebut, dinilai jauh dari Islam yang murni.[40] Umat Muslim menjadikan Islam tidak lebih sebagai agama formal,[41] dan membatasi diri hanya melakukan shalat sebagai ritus keagamaan. Oleh karena itu, Muhammadiyah melakukan misi dakwahnya dengan menyeru *amar ma'ruf nahi munkar*.[42] Dalam misinya tersebut umat Islam diharuskan melakukan ijtihad, meneliti, dan menguraikan ayat Al-Qur'an untuk memperoleh pemahaman ajaran agama yang murni.[43]

3. Unsur Pembentuk Taklid: Sasaran Kritik

Sikap taklid tidak hanya terjadi di kalangan Muslim melainkan juga non-Muslim. Beberapa penjelasan TQJ bahkan mengatakan bahwa cara Muslim bertaklid adalah meniru umat-umat terdahulu. Hal ini dapat dilihat pada penafsiran TQJ atas Q.S. al-Baqarah (2): 78 di bawah ini:

> ".......Adapun orang sekarang juga demikian. Banyak dari mereka yang meneladani apa yang dilakukan orang Yahudi dan orang terdahulu. Mereka bisa membaca babad-babad (kitab-kitab) terdahulu, menirukannya dengan lisan, mempercayai segala tindakan orang-orang yang terdapat di dalam babad, tetapi tidak merasa bahwa tindakannya mirip dengan pendahulunya. Orang sekarang takjub kepada para

---

Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi, 68.

40. Ini sesuai dengan kondisi yang dihadapi Muhammadiyah pada saat itu sehingga perlu menanamkan prinsip-prinsip purifikasi. Alwi Shihab, *Membendung Arus*, 111.

41. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 5.

42. Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga*, cet. ke-5 (Yogyakarta: PP. Muhammadiyah, 2011), 9.

43. James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah*, 30.

pendahulunya sebatas meniru semata. Namun sebenarnya dirinya sendiri malah terjebak dalam sikap meniru tanpa dasar yang berarti."[44]

Keterangan ini cukup jelas bahwa perbuatan taklid adalah warisan leluhur yang senantiasa terpelihara. Orang-orang Arab di masa Nabi banyak yang menolak Islam bukan karena alasan ideologis melainkan lebih pada konservatismenya yang ingin melestarikan tradisi leluhurnya.[45] Oleh karena itu, bagi reformis, taklid adalah dosa besar.[46]

Selanjutnya, TQJ memaparkan beberapa tindakan taklid para pembesar Yahudi yang diteladani oleh orang-orang Muslim. Pertama, merubah isi kitabnya serta menghukumi suatu perkara yang keluar dari kebenaran ajaran kitab. Padahal orang-orang Yahudi tersebut tidak memiliki ilmu dan tidak pernah membaca kitabnya. Kedua, para pembesar Yahudi beragama sebatas angan-angan, tanpa keyakinan yang dalam di hatinya. Hal itu menyebabkan masing-masing dari mereka saling menipu, saling menganggap benar sendiri mengenai apa yang diyakininya, sehingga menciptakan kericuhan dan permusuhan sebab membela keyakinan masing-masing. Ketiga,

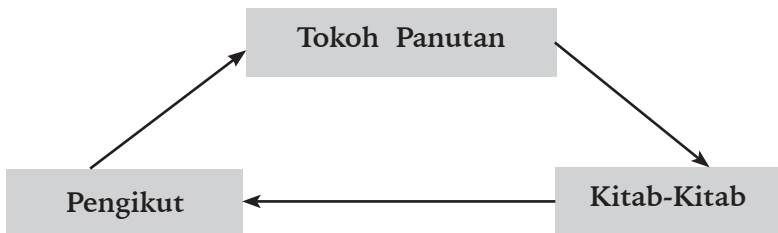
---

44. *"Dene tumrap titiyang ing samangke punika ugi makatên. Liripun kathah ingkang sami nêladha dhatêng tindakipun para titiyang Yahudi lan titiyang kina-kina. Tititang ing samangke sagêd maos babad-babad, sagêd anirokakên kanthi lesan, sagêd anggugujêng dhatêng tindak-tindakipun titiyang ingkang kacariyosakên ing babad, nanging sami botên anggugujêng lampahipun piyambak ingkang lampahipun wau ugi angempêri dhatêng tindak ingkang gugujêng wau. Titiyang samangke sami anggumun dene têka titiyang wau namung wontên ing pangajêng-ajêng kemawon. Nanging sajatosipun piyambakipun piyambak malah koncatan pangajêng-ajêng boten sami angrumaosi." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 347.

45. Ingrid Mattson, *Ulumul Quran Zaman Kita: Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Al-Quran*, terj. Cecep Lukman Yasin, cet. ke-1 (Jakarta: Zaman, 2013), 78.

46. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis: Studi Kasus Pemikiran Moenawar Chalil*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000), 210-211.

mereka memuliakan kitab-kitab, mengikuti para leluhurnya yang dianggap mendapat petunjuk dari kitab-kitab tersebut berupa jimat tanpa makna. Keempat, mereka juga mengikuti leluhurnya sebab ingin selamat, mulia, mendapat kedamaian dan ketentraman lebih tinggi dibanding manusia golongan lainnya.[47]

Keterangan di atas jika dicermati akan mendedahkan tiga hal pokok pembentuk taklid di kalangan Muslim, yaitu tokoh panutan, kitab, dan orang yang bertaklid atau *muqallid*. Hal ini secara terang menyindir praktik keagamaan kalangan Muslim tradisional yang mengikuti (bertaklid) pada ajaran para pendahulunya yang saleh (*salaf*). Kelompok Muslim tradisional juga memegang teguh madzhab Syafi'i dengan menjadikan kitab-kitab *mu'tabaroh* sebagai pegangan.[48]

Gambar 8. Relasi Pembentuk Taklid dalam TQJ

Adanya tokoh yang dijadikan panutan merupakan unsur terpenting dalam pembentukan taklid. Tokoh ini bisa berupa

47. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 345-346.

48. Jajat Burhanuddin, Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejaah Indonesia, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2012), 348; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 88-89; Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, terj. Ridwan Muzir, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011), 192-219.

guru (ulama) yang dianggap memiliki kelebihan-kelebihan khusus yang tidak dimiliki kebanyakan orang.[49] Tokoh ini mengarang kitab-kitab yang kemudian dijadikan pegangan oleh *muqallid*. Hubungan antara tokoh, kitab, dan *muqallid* ini dikecam oleh TQJ. Hal ini disampaikan pada penafsirannya atas Q.S. al-Baqarah (2): 79 berikut ini:

> "Ayat ini menerangkan balasan untuk orang-orang yang mencampur aduk dasar agama melalui kitab-kitab yang dikarang supaya orang lain menganggap kitab-kitabnya tadi dinukil dari Al-Qur'an seperti halnya orang-orang yang suka bertaklid. Mereka mempercayai kitab-kitab yang disimpan oleh para ulamanya yang berisi tentang pokok-pokok agama yang berhubungan dengan *furu'* tersebut murni dari Al-Qur'an. Bahkan sekalipun karangan-karangan ulama tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an, dan dibuat hanya untuk mencari popularitas di kalangan orang awam, agar mendapat kemuliaan dan memperoleh uang. Adapun orang-orang yang demikian itu tergolong orang yang menjual ayat Allah, membuat kebidahan agama serta mengubah makna ayat seperti zikir yang dipakai sebagai peebus dosa orang meninggal. Berapa banyaknya? 70.000. Jika sejumlah itu sudah dianggap bisa melebur dosa. Sedangkan yang berdzikir diberi upah uang setengah rupiah atau satu rupiah. Yang demikian itu aneh sekali. Orang yang berdosa karena melakukan kemaksiatan bisa ditebus dosanya dengan membeli zikirnya para santri yang senang hati menjual ayat serta dzikir. Jadi sesungguhnya keberadaan orang-orang tadi senantiasa diberi jaminan beberapa siksaan serta azab yang pedih."[50]

---

49. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 84. Sebagaimana jamak diketahui bahwa wali dan kyai memiliki otoritas karisma yang didasarkan pada kekuatan spiritual dan kemampuan memberi berkah. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 88.

50. *"Ayat punika nêrangakên pasiksane pintên-pintên tiyang ingkang*

Penafsiran di atas memang tidak secara jelas menunjukkan sasaran yang dikritik. Akan tetapi, dari narasi tersebut tampak bahwa pengarang telah menghadapi situasi di mana terdapat tokoh-tokoh agama yang menulis kitab-kitab tertentu yang dijadikan pedoman beragama oleh masyarakat.[51] Bagi pengarang TQJ, kitab-kitab karangan para ulama tersebut dikecam karena dianggap telah ditulis hanya untuk mencari ketenaran kepada masyarakat umum supaya memperoleh pangkat dan kemuliaan dari banyak orang serta mendapatkan keuntungan materi.[52]

---

sami ambawur asas agami kanthi sêratan ingkang dipun karang, ingkang supados titiyang samiya pitados bilih karangan-karangan wau nukilan saking kitabipun Gusti Allah kados dene kapitadosanipun titiyang taqlid (muqallidin) tiyang ingkang monat-manut kemawon. Titiyang wau sami pitados bilih kitab-kitab ingkang dipun simpên para ulami-ulaminipun tumrap nerangakên pokoking agami, dalil utawi dhêdhasar punapa malih ingkang gêgandhengan kaliyan furu' (pang-pang) punika asli saking kitabipun Gusti Allah. Malah titiyang wau anganggêp ugi sanajan katêrangan-katêrangan wau sulaya kaliyan kitabullah ewadene botên dados bukti bilih katêrangan wau sanes saking Allah inggih sarana karangan-karangan ingkang kadamêl dêning para ulami-ulaminipun ingkang pados "wah" dhatêng titiyang umum jalaran saking ngupados pangkat utawi kamulyan saking titiyang kathah lan anêdha bandhanipun tiyang kanti atas namanipun. Wondene mênggah tiyang ingkang murih dhatêng barang ingkang sakêdhik sarana nyade ayatipun Pangeran punika sadaya tiyang ingkang damêl kabidahan ing agami lajêng dipun akên-akên têrang saking dhawuhipun Gusti Allah, sarana ngingêr utawi suraosing ayat kadosta upaminipun kawontênanipun dzikir ingkang kangge panêbusan dosanipun tiyang pêjah sasaminipun, pintên kathahing dzikir ingkang nêbusan wau? Pitung dasa lêksa. Janji kathahipun samantên lajêng sagêd anglêbur dosa. Dene ingkang sami dzikir sami dipun epahi yatra satêngah utawi sarupiah ema teka aneh tiyang ingkang sampun genah dosa jalaran anglampahi pintên-pintên maksiat têka sagêd tinêbus saking panumbasing dzikiripun para santri ingkang sami remeh nyade ayat sarta bêrkah dzikir. Dados sajatosipun kawontênanipun titiyang wau tansah cinadhang ing pintên-pintên pasiksan sarta pidana kang anggigirisi." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi, 349-351.

51. Hal ini mengarah pada upayanya menentang taklid. Sebab, dengan mengikuti dan menjadikan pedoman pada kitab-kitab tersebut, masyarakat sepenuhnya telah melakukan taklid dan meninggalkan mengkaji lebih dalam Al-Qur'an dan Hadis secara langsung. Hal ini bertentangan dengan doktrin Muhammadiyah sebagai gerakan reformis yang menyuarakan "Kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis".

52. Kritik ini berkaitan dengan kondisi pada awal terbentuknya Muhammadiyah di mana muncul sejumlah tokoh panutan (kyai) yang menjual berbagai jimat, seperti penangkal menjauhkan dari kejahatan,

Mereka dianggap telah memalsukan asas agama di dalam kitab-kitab karangannya supaya masyarakat percaya bahwa kitab-kitab tersebut merupakan nukilan dari Al-Qur'an, sehingga dijadikan pedoman oleh para *muqallid*.

Barangkali konteks yang dihadapi pada masa dituliskannya TQJ didapati oknum tokoh agama yang berdakwah tetapi untuk mendapatkan popularitas. Ini mengingat bahwa dalam proses penafsiran atau pemahaman terhadap ayat Al-Qur'an selalu melibatkan dua horizon, yakni horizon teks dan horizon pembaca. Penafsiran Al-Qur'an di dalam TQJ selain mengungkap makna ayat, dalam prosesnya juga merespon kondisi sosial historis di mana teks itu dipahami pada saat itu.

Konteks lain yang juga direspon TQJ adalah mengenai adanya ulama yang diklaim telah menjual ayat, melakukan kebidahan, dan mengubah makna ayat. Terkait hal ini TQJ menyoroti kegiatan *tahlilan*. Sebenarnya *tahlilan* atau berdzikir mendoakan orang yang telah meninggal ini adalah suatu kebaikan. Pengarang TQJ mengakui hal ini. Akan tetapi, yang ditolak oleh pengarang TQJ terkait dengan tradisi *tahlilan* ini adalah karena dalam prakteknya, keluarga orang yang meninggal sibuk menyiapkan banyak sajian berupa makanan-makanan dan sejumlah uang yang diberikan kepada masyarakat yang datang ke rumahnya berdzikir atau melakukan *tahlilan*. Hal ini ditentang oleh pengarang TQJ yang berarti pula Muhammadiyah secara umum karena dianggap sebagai bidah.[53] Terkait persoalan ini, pengarang TQJ menganggap bahwa *tahlilan* yang ada

---

roh-roh halus, atau untuk tujuan lainnya. Beberapa kyai juga bertindak sebagai dukun. Sementara itu, para murid harus memberinya hadiah-hadiah sebagai bayaran atas ilmu yang diperolehnya dari sang guru. Deliar Noor, *Gerakan Moderen Islam*, 13.

53. Perihal tahlilan yang dikategorikan bidah ini pernah dibahas pula oleh Kuntowijoyo. Selengkapnya, lihat: Kuntowijoyo, "Pengantar" dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*, xix.

di masyarakat tidak lebih sebagai menjual ayat Al-Qur'an. Sebab, pada kasus tertentu, orang datang mendoakan si mayit hanya untuk mendapatkan makanan-makanan enak dan uang sepulangnya dari rumah keluarga si mayit. Dengan menyodorkan kasus ini ke dalam penafsiran, TQJ tampak membawa diskusi penolakannya terhadap taklid ke ranah praktis.

Secara umum, pemahaman Muhammadiyah yang tersurat di dalam penafsirannya di atas menunjukkan sikap *tajdid*-nya yang berupa bersikap kritis pada tradisi. Gerakan *tajdid* Muhammadiyah ditujukan pada upaya menghilangkan taklid dan bidah.[54] Karena itu, sikap Muhammadiyah sepenuhnya berseberangan dengan ulama tradisional, dalam hal ini adalah kaum adat (kaum tua) yang senantiasa hendak melestarikan adat dan tradisi.[55]

Dengan demikian, hubungan antara tokoh, kitab, dan *muqallid* yang dikritik TQJ lebih menunjukkan pada jaringan epistemologis pembentuk taklid. Tokoh panutan mengarang kitab-kitab yang dijadikan pegangan oleh *muqallid*. Sementara itu, *muqallid* senantiasa membaca, menghafal, dan mengikuti semua ajaran kitab tersebut tanpa bersikap kritis dan menelaah kesesuaiannya dengan Al-Qur'an dan Hadis. Sikap *muqallid* yang berpegang teguh pada kitab-kitab tersebut pada akhirnya membantu penunggalan otoritas bagi tokoh panutan. Pola jaringan taklid ini senantiasa terpelihara dari generasi ke generasi di kalangan Muslim. Oleh sebab itu, ketiga unsur pembentuk taklid ini selanjutnya menjadi landasan purifikasi TQJ terhadap praktik taklid yang banyak terjadi di masyarakat baik Muslim maupun non-Muslim.

---

54. *Ibid*.

55. Alfian, *Muhammadiyah: Thee Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989), 258-259.

C. Pertentangan terhadap Taklid: Beberapa Contoh

1. Taklid dalam Keimanan Muslim

TQJ menyoroti cara beriman sebagian Muslim yang dipandang terjebak dalam perilaku taklid. Ini dinarasikan dalam penafsirannya atas Q.S. al-Baqarah (2): 1-5 berikut:

> "Keimanan orang yang mengikuti orang tua, tetangga, lingkungan dan sebagainya sudah pasti tidak dapat menciptakan amal saleh meskipun orang tersebut mengakui keberadaan Allah dan hari kiamat. Begitu pula jikalau orang tersebut hafal sifat wajib Allah 20 dan sifat mustahil-Nya. Meskipun orang tersebut juga hafal *Akidah Sanusiyah* (Akidah 50 yang tercantum di dalam kitab Imam Sanusi) lengkap dengan keterangannya, hal itu tetap tidak dapat mewujudkan amal saleh. Sebab, akidah yang telah termaktub di dalam kitab tersebut tidak didasarkan pada *al-Burhan al-Salih*. Kebanyakan orang yang membaca kitab akidah itu malah menjadi pusing dan bingung menempatkan mana sifat nafsiyah, salbiyah, ma'ani, ma'nawiyah dan keterangan-keterangannya. Yang terjadi justru semua sifat Allah diibaratkan seperti sifat-sifat manusia."[56]

---

56. *"Dados imanipun tiyang ingkang katut dêning tiyang sêpuh, katut dêning tangga têpalih, katut dêning bumi wutah êrah lan sapanunggalanipun sanadjan tiyang wau inggih mangêrtos bilih pangeran punika wontên, lan ing benjing punika badhe wontên dintên akhir, punika mêsthi botên sagêd narik dhatêng amal saleh. Makatên ugi sanadjan tiyang wau apil narithik dharik-dharik ing sifat wajib kalih dasa dalah kosok wangsulanipun malah sanadjan tiyang wau sagêd apil akidah Sanusiyah (aqaid sekêt ingkang kagêlar wontên ing kitabipun Imam Sanusi) dalah burhanipun pisan inggih tamtu botên sagêd narik dhatêng amal saleh amargi akidah ingkang sami kapathok wontên ing kitab ingkang sampun kalimrah punika botên kajênêngakên ingatasipun burhan ingkang saleh. Kathah-kathahipun tiyang ingkang sami maos kitab akidah kalimrah wau malah namung judhêg lan bingung, kados ambênakakên sifat nafsiyah, salbiyah, ma'ani, ma'nawiyah, lan kados dene katêranganipun tumrap sifat-sifat ma'ani. Ingkang sêmunipun sêdaya sifating Pangeran katêrangakên mawi kapiridakên saking sifatipun manungsa."* Tafsir

Ada beberapa hal yang dijadikan sorotan terkait penafsiran di atas. Pertama, keimanan sebagian Muslim yang sekedar mengikuti orang tua, tetangga, guru, atau lingkungan. Kedua, banyak Muslim yang menerima Islam sebatas melakukan ritus keagamaan,[57] seperti menghafal ajaran-ajaran tauhid dari berbagai kitab. Terkait hal ini TQJ menyinggung kitab Akidah karya Imam al-Sanusi yang banyak dihafal para santri,[58] tetapi dikritik pengarang TQJ tidak dapat mewujudkan *al-Burhan al-Salih* (pertanda yang benar)[59] lantaran sekedar menjadi bahan hafalan.

Meskipun tidak terang-terangan, namun kritik ini terkesan diarahkan pada kelompok Muslim tradisional yang mana dalam sistem pendidikannya lebih mengutamakan metode hafalan ajaran-ajaran agama daripada pemahaman yang dikaitkan dengan praktik kehidupan.[60] Sementara itu, Muhammadiyah menekankan pemahaman terhadap ajaran agama untuk diterapkan dalam kehidupan praktis. Bagi Muhammadiyah, ajaran Islam tidak hanya mencakup aspek akidah, akhlak, dan ibadah, melainkan juga muamalah (masalah-masalah

---

Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi, 67-68.

57. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 5.

58. Ada kemungkinan bahwa kitab *Aqaid seket* (Akidah 50) karya Imam Sanusi yang dimaksud TQJ di sini adalah *Ummul Barahin*. Kitab ini merupakan kitab Akidah yang oleh Martin van Bruinessen ditempatkan dalam urutan pertama sebagai literatur bidang Akidah yang banyak digunakan di pesantren di Indonesia. *Ummul Barahin* ini dibaca pada anak tingkat Tsanawiyah dan Aliyah. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 175.

59. Menurut TQJ, *"al-Burhan al-Salih têgêsipun pratanda ingkang lêrês ingkang pokokipun kacêtha wontên ing Al-Qur'an monjêripun dados ngilmi falasifah utawi limrahipun kawastanan ngilmi alam." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 69.

60. Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 321; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 87.

sosial). Karena itulah Muhammadiyah awal dalam pembaruan keagamaannya pada dasarnya sekaligus berkonsentrasi pada pembaruan sosial.[61] Akan tetapi, kenyataan yang dihadapi Muhammadiyah awal adalah banyaknya Muslim yang terjebak memaknai iman sebatas konseptual.[62] Golongan Muslim tradisional lebih banyak menaruh perhatian pada ibadah belaka. Bagi mereka, Islam adalah fikih, dan sebagian lagi cenderung pada tasawuf.[63]

Dengan hanya berkosentrasi pada aspek ritual, mereka dipandang tidak menyadari keterbelakangan umat Islam yang sesungguhnya. Agama yang mereka miliki pada akhirnya hanya menciptakan sikap pasrah pada nasib, hidup melarat, dikuasai pihak asing, yang sesungguhnya ini tidak diajarkan di dalam agamanya. Pada kondisi yang demikian, Muhammadiyah awal menyamakan tanggung jawab sosial dengan kewajiban keagamaan.[64] Dari sini menjadi jelas bahwa perlawanan Muhammadiyah terhadap segala praktik taklid umat Islam yang diuraikan di dalam TQJ memperkuat nalar reformis Muhammadiyah dalam bidang keagamaan dan sosial.

2. Kesufian

Upaya Muhammadiyah dalam memurnikan ajaran Islam secara terang-terangan menolak semua praktik keagamaan

---

61. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 79, 87, 102.

62. Poin ini juga sejalan dengan salah satu kritik Chalil terhadap masyarakat yang sebagian besar mengaku Muslim namun realitanya mereka menolak melakukan sebagian besar ibadah dan kewajiban agamanya. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan*, 79.

63. Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 320.

64. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 93, 148.

lokal dan tarekat.[65] Istilah tarekat berasal dari kosa kata bahasa Arab "*thariqah*" yang berarti jalan atau jalan spiritual menuju surga.[66] Tarekat juga sering diidentikkan dengan ordo sufi yaitu sekelompok sufi yang melakukan amalan-amalan dzikir tertentu.[67] Tarekat ditolak oleh kalangan reformis karena tidak terdapat di dalam Al-Qur'an dan tidak diajarkan Nabi Muhammad.[68] Menurut Mulkhan (2000), pengharaman ritual keagamaan lokal dan tarekat itu dikarenakan keduanya termasuk sinkretisme yang telah menjauhkan umat Islam dari Tuhan sekaligus menyebabkan kebodohan umat.[69]

Alasan lain penolakan terhadap sufisme adalah adanya keyakinan muslim reformis terhadap kemampuan manusia dalam merealisasikan tujuan hidupnya melalui amal usaha. Di sisi lain, sufisme menuntut kesalihan individual sebagai tujuan hidup tertinggi. Karena itu, Muhammadiyah hendak mengganti sufisme dengan akhlak.[70] Secara umum, praktik sufisme telah dianggap menciptakan apatisme terhadap urusan dunia dan mengabaikan masyarakat pada tingkat individual

---

65. M. Mukhsin Jamil, *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU*, cet. ke-1 (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), 66-67.

66. Tarekat juga sering disinonimkan dengan tasawuf yang mengandung makna dimensi esoteris Islam. Dalam tradisi pesantren, tasawuf digunakan untuk menyebut aspek intelektualnya sementara tarekat untuk aspek etis dan praktisnya. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, cet. ke-9 (Jakarta: LP3ES, 2015), 212.

67. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, 193.

68. Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaruan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996), 198.

69. A Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), 117.

70. Kuntowijoyo, "Pengantar", dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*, xx.

sekaligus melestarikan sikap-sikap Jabariyah (fatalistik) yang bertolak belakang dengan para reformis.[71] Di dalam salah satu penafsirannya, TQJ mengungkapkan:

> "Para sufi dan ahli tarekat mengikuti ulah *kapandhitan* yang sama sekali tidak ada manfaatya untuk Muslim dan agama Islam. Sebaliknya, mereka menyesatkan orang-orang Islam sekaligus mengotori agamanya. Penyesatannya berkaitan dengan wejangan-wejangan para sufi dan ahli tarekat yang menuntun anggapan-anggapan yang keliru. Mereka menjadikan murid-murid memiliki pandangan bahwa hubungan dirinya dengan Tuhan bergantung pada gurunya. Adapun ulah ahli sufi dan ahli tarekat kepada agama Islam yang sangat salah adalah membuat beberapa kebidahan dalam beribadah kepada Allah dan melakukan apa yang tidak ada dalam sunnah Rasul. Ajaran-ajaran mereka termasuk bidah yang paling besar."[72]

Berdasarkan penjelasan di atas, TQJ tampak sangat keras dalam menolak kesufian dan tarekat. Hal ini secara umum juga terjadi pada reformis lain, seperti Moenawar Chalil. Menurutnya, tarekat tidak memiliki landasan dalam agama Islam. Semua yang diperkenalkan tarekat seperti zikir dan beberapa formula

---

71. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, 27-28.

72. Redaksi aslinya berbunyi: *"Para ahli sufi lan ahli tarekat ingkang angkahipun nêdya melu tapa ulah kapandhitan piyambakipun babar pisan botên maedahi dhatêng titiyang Islam lan agami Islam nanging kêpara dados pênasaranipun tiyang Islam lan rêrêgêding agami Islam. Anggenipun anasarakên inggih punika pintên-pintên sangêt mulangan utawi wêjanganipun ahli sufi utawi guru tarekat wau ingkang nuntuni dhatêng panganggêp ingkang sasar. Ingkang sawenehipun inggih punika ngantos para murid-murid dipun sami gadhah panganggêp bilih wushuling (dumadi) awakipun dhatêng Pangeran punika gumantung won gurunipun.dene anggenipun anggrêgêti agami Islam inggih punika anggêning ngawontênakên pintên-pintên kabidahan tumrap lampah caraning pangibadah ingkang botên têrang saking sunnah Rasul. Langkung-langkung traping pamulangipun lah punapa ing makatên punika botên nama bidah ingkang agêng sangêt ingkang salajêngipun anuntuni dhatêng sasar." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 140.

sufi yang lain adalah bidah.[73] Padahal sudah diterangkan dalam hadis bahwa semua bidah itu menyesatkan dan tempatnya di neraka.[74] Selain itu, hal pokok yang membuat kesufian dan tarekat itu ditentang oleh reformis adalah adanya kepatuhan mutlak murid kepada seorang guru,[75] yang tidak ubahnya sebagai taklid buta. Sufisme menyebabkan ketergantungan karena seorang guru (*mursyid*) merupakan perantara (*wasilah*) bagi murid-muridnya.[76]

Sebagai bagian dari praktik kesufian, zuhud juga mendapat celaan. Hal ini karena zuhud dianggap termasuk bagian dari praktik *kapandhitan* atau pertapaan yang bukan berasal dari Islam. Hal ini dinyatakan TQJ seperti berikut:

> "Zuhud termasuk ulah *kapandhitan* yang keliru tetapi kemudian dijadikan bagian dari syariat Islam dan dianggap memiliki derajat yang tinggi. Inilah yang membahayakan agama, zuhud itu mengikuti syariat agama lain namun dianggap sebagai syariat Islam."[77]

Berdasarkan narasi di atas, TQJ merespon anggapan berzuhud yang menjadikan seseorang memiliki derajat lebih tinggi. Terkait dengan praktek pertapaan ini, TQJ mengkritik pendapat Imam Ghazali. Menurut TQJ, ada keganjilan terutama

---

73. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, 90-91.

74. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 140.

75. Thoha Hamim, *Paham Keagamaan*, 91.

76. Kuntowijoyo, "Pengantar" dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*, xx.

77. *"Zuhud inggih ulah kapandhitan ingkang makatên wau punika nama asal pamanggih ingkang lêpat nanging lajêng dados syariat agami dêning ulah kapandhitan wau sampun kalajêng kaanggêp pangkat ingkang ageng. Lah inggih makatên punika bêbayanipun sanes syareatipun agami dipun anggap dados syariatipun agami tur dipun mastani pangkat ingkang agêng wujudipun." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 140.

pada pandangannya tentang kebijaksanaan atau pangkat kebijaksanaan yang disebut olehnya sebagai pangkat luhur yang mana tidak semua orang bisa memperolehnya. Pandangan ini kemudian dianggap bagian dari syariat agama. Padahal di dalam hadis Nabi diterangkan bahwa tidak ada *kapandhitan* dalam agama Islam.[78]

Salah satu perilaku zuhud masyarakat pada masa itu yang disoroti TQJ adalah *laku* bertapa dengan hanya makan sebiji kurma dalam sehari, 20 hari, atau 40 hari. Di Jawa, praktik yang demikian ini disebut *ngrowot*.[79] Puasa *ngrowot* dengan menghindari nasi yang merupakan makanan pokok merupakan hal yang tidak mudah.[80] Kepercayaan pada *laku* bertapa dengan puasa yang demikian ini sangat ditentang oleh TQJ. Apalagi bagi yang berhasil melakukan *laku* tersebut dianggap memiliki kualitas yang tinggi sebagai manusia.[81] Ini merupakan

---

78. *"Kula mangrêtos manawi pangandikanipun Imam Ghazali ingkang kathah-kathah wau punika sajatosipun lêrêgipun namung dhatêng kapandhitan lan inggih pangkat kapandhitan wau ingkang tumrap panjênênganipun dipun mastani pangkat ingkang agêng ingkang titiyang langka sagêd dipun dumugi ing ngriku. Lah ing mangke coba kula aturi panggalih punapa pamanggih ulah kapandhitan kados ing nginggil wau kasêbut pangkat ingkang agêng ingkang punika miturut pitêdahing agami. Manawi miturut pitêdahing agami punika têtela boten sangêt awit wontên dhawuh hadis makatên: "Ora ana kapandhitan ing dalêm agami Islam, lah manawi agênging pangkat kapandhitan wau sabab miturut saking pitêdahing akal utawi pamanggihipun piyambak kang mangka punika sampun têrang manawi nulayani kaliyan pitêdahipun agami." Ibid,* 139.

79. Ngrowot adalah puasa tidak makan nasi melainkan makan buah-buahan (tumbuh-tumbuhan selain padi). Kuntowijoyo, "Pengantar" dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*, xix.

80. Di Pesantren-pesantren tertentu, *ngrowot* merupakan bagian dari *riyadhah* atau latihan mistik untuk mencapai rahmat Allah yang biasanya dilakukan para santri. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, 170, 214.

81. *"Pangkat kang êndhek dhewe makolih panganan mung saka kabutuhane bae yaiku pangan kang kangge anyumpêt mêtune nyawa lan uripe badan kanggo kukuwatane ngibadah kang kaya mangkono iku bisa kalakon anggone nyathithikake sarana dikulinakake sapisan anyithikake pangan sathithik-sathithik kathi kulina*

persoalan besar yang dihadapi Muhammadiyah pada masa-masa pembentukannya. Praktik semacam ini tergolong dalam topik tradisionalisme Islam dan Jawaisme yang menjadi sasaran purifikasi Muhammadiyah.[82]

Perhatian TQJ tidak hanya menyentuh aspek praktik yang ada di masyarakat sebagaimana dibahas di atas, melainkan mencari akar tradisionalisme Islam dan Jawaisme yang menyebabkan adanya *laku* tersebut. TQJ mencoba merunut landasan epistemologis yang menjadikan masyarakat melakukan sesuatu yang dianggapnya menyimpang. Pada akhirnya TQJ menemukan argumen ini di dalam kitab *Ihya'* karya Imam Ghazali tentang keutamaan lapar. Pemaparannya terhadap pandangan Imam Ghazali seperti ini:

> "Di dalam kitab *Ihya'* bagian tiga bab keutamaan lapar, Imam Ghazali mengatakan: Faidah ketujuh adalah faidah lapar, yaitu perkara yang meremehkan ibadah, sebab makan dapat mencegah dari memperbanyak ibadah. Makan membutuhkan banyak waktu untuk mempersiapkan makanan, belanja, masak, membersihkan badan, gigi, buang hajat, dan sebagainya yang mana banyaknya waktu untuk hal itu jika digunakan untuk zikir, bermunajat, dan beribadah kepada Allah pahalanya lebih banyak." [83]

---

bisa sabar tinggal pangan ing sajrone sepuluh utawi rong puluh dina. Wong ahli tapa ana wog kang pangkate bisa ngalap nyukup kacang Arab siji thil kanggo sêdina. Ana kang tumêka rong puluh dina. Ana maneh kang patang puluh dina mung ngalap nyukup kacang Arab siji mau. Lah mangkene iki sawijine pangkat gêdhe kang langka wong bisa tumêka ing kono." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi, 139.

82. Dalam teori Kuntowijoyo, ada tiga lingkungan sosio-kultural yang dihadapi Muhammadiyah semasa didirikan, yaitu radisionalisme Islam, Jawaisme, dan modernisme kolonial. Kuntowijoyo, "Pengantar" dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*, xvi.

83. "*Wontên ing Ihya' ing dalêm bagean kaping tiga bab kautamanipun luwe, panjênênganipun Imam Ghazali makatên: Faidah kapitu sêtêngah saka faedahing*

Bagi TQJ, pandangan Imam Ghazali tersebut keliru karena mengajari murid-muridnya bahwa membeli bahan makanan, memasak, makan, dan sebagainya itu menghilangkan waktu untuk ibadah. Dengan nada mengkritik, TQJ mempertanyakan apakah menambah kekuatan tubuh melalui makan itu bukan termasuk ibadah kepada Allah? Tidak hanya itu, menurut TQJ pandangan Imam Ghozali yang demikian ini bertentangan dengan sifat Nabi yang diredaksikan oleh Q.S. al-Furqan (25): 21[84] di mana para Nabi juga makan makanan, belanja, dan datang ke pasar-pasar.[85] Untuk itu, TQJ menegaskan kembali dengan penuturan berikut:

> "Apakah kita *ittiba'* pada Nabi dengan berbelanja dan sebagainya itu bukan termasuk beribadah? Padahal Nabi merupakan panutan umatnya. Jika kita menganggap remeh atau menganggap yang dilakukan Nabi itu bukan termasuk beribadah, apakah itu bukan berati kita meremehkan tindakan Nabi dan menganggap bahwa para Nabi juga

---

luwe iku anggampangak têtêpe ngibadah. Amarga mangan iku dadi nyêgah saka akehe ngibadah. Awit mangan mono ambutuhake mangsa kangge nandhangi mangan wau tarkadhang ambutuhake mangsa kanggo blanja lan olah-olah, kanggo reresik badan, cukil nukil untu, lan kanggo bola-bali ing panggonan banyu sebab akehe ngombe. Saupama mung samangsa mau katanjakna kanggo dzikir lan munajat (bibisik) lan sakerine ngibadah liyane syêkti akeh bangêt untunge." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi, 141.

84. Turunnya ayat ini menjawab pengingkaran orang kafir terhadap kerasulan Nabi Muhammad di mana Nabi melakukan perkara yang dianggap remeh oleh mereka seperti makan makanan dan belanja ke pasar, dan sebagainya sebagaimana dalam Q.S. al-Furqan (25): 8. *Ibid,* 141.

85. Redaksi aslinya berbunyi: "*Ing ngriku sêmunipun Imam Ghazali ngawrat-awrat dhatêng para muridipun yen ngantos angicalakên wêkdal kangge tutumbas têtêdhan olah-olah sapanunggilanipun wau sêmunipun malih panjênênganipun nêtêpakên bilih angasilakên pakuwataning badan dalah lantaranipun wau sanes ngibadah ing Pangeran. Lah punika nulayani sanget dhateng sejatinipun para Nabi ingkang sampun kadhawuhaken ing Q.S. al-Furqan: 21, "Ingsun ora ngutus para utusan ing sadurungira Muhammad kajaba mesti padha mangan panganan sarta padha tumindhak blanja lan ing pasar-pasar."Ibid,* 142.

berbuat sesuatu yang sia-sia (bukan ibadah). Ya Allah, semoga Engkau menolong kami untuk senantiasa mengikuti sunnah Nabi-Mu, dan menjauhkan kami dari kebidahan dan kesesatan."[86]

Secara tersurat, narasi ini menggambarkan ketidaksetujuan TQJ terhadap pendapat Imam al-Ghazali dengan tolak ukur logika dan dalil Al-Qur'an. Bagi TQJ, berbelanja, makan, dan melakukan amalan-amalan tersebut adalah bagian dari sunnah Nabi. Karena itu, menurut TQJ *ittiba'* pada Nabi dalam persoalan tersebut adalah termasuk ibadah. Mengenai kritiknya pada Imam al-Ghazali ini TQJ menekankan sikap hati-hati dalam beragama dengan selalu mendasarkan diri pada tuntunan Al-Qur'an dan Sunah Nabi Muhammad saw. Sebaliknya, TQJ menentang segala praktik yang dianggapnya bidah dan sesat. Hal ini sesuai dengan nalar reformis Muhammadiyah yang secara populer merumuskan keinginan gerakannya untuk memberantas taklid, takhayul, bidah, dan khurafat.[87]

3. Ziarah Kubur

Salah satu tradisi akar rumput yang ditentang TQJ adalah ziarah kubur. Ziarah kubur adalah bagian dari tradisi kelompok tradisionalis dalam menghormati pendahulunya,

---

86. *"Lah samangke mênawi kita ittiba' dhatêng kanjêng Nabi saw anglampahi blanja sasaminipun wau punapa sanes ngibadah jêr kanjêng Nabi makatên aran dados panutan tumrap ummatipun manawi kita ngantos anganggêp remeh utawi nganggêp kados makatên wau sanes ngibadah, punapa botên atêgês ngremehakên tindakipun para Rasul lan punapa botên nama andakwa bilih para Rasul sami anindaki amêng-amêngan (sanes ngibadahan). Dhuh Gusti Allah, tuan mugi nulungi ing kita sagêd wangsul andherek sunnahipun utusan Tuan, tinêbihna saking kabidahan lan panasaran." Ibid,* 142

87. Kuntowijoyo, "Pengantar" dalam Alwi Shihab, Membendung Arus, xix.

namun, dikecam oleh kalangan reformis. Perbedaan sikap ini sesungguhnya berakar dari perbedaan pemahaman terhadap ayat Al-Qur'an terutama mengenai kondisi orang meninggal di dalam kubur.[88]

Di dalam Q.S. al-Mu'minun (23): 99-100 dijelaskan bahwa ada batasan antara tempat orang yang meninggal yaitu *barzakh* dengan dunia, sehingga kemudian dipahami sebagai terputusnya interaksi manusia di dunia dengan mereka yang sudah meninggal. Akan tetapi, di dalam Q.S. al-Baqarah (2): 154 dikatakan bahwa orang saleh yang meninggal di jalan Allah pada dasarnya mereka tetap hidup hanya saja orang yang di dunia tidak menyadarinya. Ayat ini kemudian mengantarkan pemahaman sebagian Muslim untuk mempercayai bahwa orang saleh yang telah meninggal tetap dapat mendengar orang yang masih hidup bahkan bisa mendoakan mereka.[89]

Sebagai konsekuensi atas pemahaman ini, sebagian Muslim berbondong-bondong melakukan ziarah ke makam wali atau orang-orang saleh dengan memohon berkat (*tabarruk*). Para wali diakui memiliki kelebihan dan kekuatan luar biasa yang dapat menjadi *wasilah* atau perantara terkabulnya segala permohonan. Oleh karena itu ketika mereka meninggal dijadikan pujaan, kuburannya dikeramatkan dan diziarahi sepanjang waktu, serta dianggap pemberi syafaat di akhirat.[90] Kaum tradisionalis memandang ziarah kubur adalah bagian integral dari konsep *wasilah* (keperantaraan spiritual) dengan menjadikan para wali sebagai perantara dalam memohon pertolongan Allah. Konsep ini dianggap sangat penting untuk keselamatan hidup

---

88. Mengenai pengalaman kematian, Al-Qur'an tidak banyak memberi gambaran detail selain pernyataan bahwa malaikat memindahkan ruh sesorang dari jasadnya. Q.S. al-An'am (6): 61.

89. Ingrid Mattson, *Ulumul Quran*, 244-245.

90. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 84.

karena terdapat mata rantai murid kepada gurunya dan terus bersambung ke guru pendahulu, wali, hingga kepada Nabi dan karenanya sampai kepada Allah.[91]

Kuatnya kepercayaan Muslim tradisionalis kepada wali tersebut banyak ditentang kaum reformis.[92] Sebagai karya Muslim reformis, TQJ menarasikan ziarah kubur sebagai bagian dari tafsirannya atas QS. Al-Baqarah (2): 54-59 seperti berikut:

> "Ziarah kubur boleh dilakukan dalam dua hal, yaitu sebagai pengingat bahwa kelak semua makhluk pada masanya akan mati dan untuk mendoakan supaya ahli kubur diampuni dosanya. Akan tetapi yang kedua seringkali diubah dengan mengeramatkan kuburan dan meminta sesuatu kepada ahli kubur agar dikabulkan hajatnya. Perbuatan tersebut sama halnya dengan perbuatan Bani Israil, diperintahkan hormat sujud justru *mungkur* dari perintah Allah. Mereka ini tidak akan memperoleh faedah melainkan mendapat murka.[93]

---

91. Jajat Burhanuddin, Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejaah Indonesia, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2012), 348; Koentjaraningrat, *Javanese Culture* (Singapura: Oxford University Press, 1985), 329; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 88-89; Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, terj. Ridwan Muzir, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011), 192-219.

92. Mengenai kritik terhadap wali selengkapnya lihat: S.A. Al-Hamdani, *Sanggahan terhadap Tasawuf dan Ahli Sufi* (Bandung: Pelita, 1969), 26-28.

93. *"Ingkang ngadakakên kula (pangimpun) sumêrapi tiyang ziarah kubur, parintah ing agama ingkang (1) namung ngalap ibarat. Têgêsipun ing têmbe piyambakipun tamtu badhe pêjah kados ahli kubur wau. Têmahan sagêd langgêng-langgêng engêtipun dhatêng pêjah. (2) Andongakakên dhatêng ahli kubur kaapuntên dosanipun kawewah ana kamulyanipun sapanunggilipun wasana lajêng sami nyantuni maksud ingkang kadhawuhakên wau inggih punika gadhah tujuan nyuwun pandonga dhatêng ahli kubur supados ginampil makbul hajatipun. Lah ewahing tujuan ingkang mêkatên wau saempêr kaliyan tingkahipun kaum Bani Israil, nyantuni tindak ingkang sampun dhinawuhakên inggih punika kadhawuhan mungêl khittah atêgês nyuwun ngapuntên jêbul kasantunan mungêl khabbah atêgês wiji gandum. Kadhawuhan lumêbêt sarana hormat sujud jêbul lumêbêtipun kaliyan mungkur satêngah inggih botên angsal faedah malah tampi duka. Amila, para tiyang*

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa penolakan TQJ terhadap praktik ziarah kubur adalah tujuannya yang disalah artikan dengan meminta sesuatu kepada orang yang meninggal.[94] Mengeramatkan kuburan dan melakukan pemujaan terhadap para wali oleh kaum reformis dianggap sebagai bidah.[95] Pandangan ini lebih menunjukkan sebuah ketakutan akan terjerembabnya kaum Muslim ke dalam perilaku syirik. Hal ini disebabkan adanya dalil yang menyatakan orang-orang yang melakukan syirik akan diancam dengan neraka. Hal ini sebagaimana yang telah dijelaskan TQJ dalam penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah [2]: 81.[96]

Interpretasi TQJ atas QS. Al-Baqarah (2): 139-141 juga demikian. Menurut TQJ, dosa syirik atau menyekutukan Allah merupakan seburuk-buruknya dosa di hadapan Allah. Orang yang melakukan dosa syirik tersebut jikalau meninggal sebelum bertaubat tidak akan memperoleh ampunan dari Allah. Tetapi selain dosa syirik tidak demikian melainkan akan mendapatkan ampunan Allah yang Maha Mulia.[97] Selain tentang ziarah

---

ziarah kubur ingkang klintu wau kintên kula inggih tampi bêbêndu." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi, 298-299.

94. Pandangan ini selanjutnya menjadi rumusan HPT mengenai ziarah kubur sebagai berikut: "Ziarahlah kubur agar kamu ingat akhirat dan janganlah mengerjakan di situ barang yang tiada diizinkan oleh Allah dan Rasul-Nya seperti meminta-minta pada mayat dan membuatnya perantaraan kepada Allah." Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Madjis Tardjih Muhammadijah*, cet. ke-2 (Bandung: Sumber Djaya, 1971), 237.

95. G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augusdin, cet. ke-1 (Yogyakarta: UII Press, 1984), 125.

96. "*Ho iya sing sapa wonge anglakoni ala (syirik) lan kaluputane (dosane) anglimputi (anglindhih) ing kabecikan awake, mangka wong kang mangkono iku padha manggon ana ing neraka. Dheweke pada langgeng ana ing neraka kono." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 358.

97. "*Dosa syirik utawi nyukutuakên Pangeran ingkang dados kosok*

kubur, TQJ juga membidik pemahaman sebagian Muslim yang menganggap bisa mendatangkan ruh orang yang sudah meninggal. Hal ini seperti yang termuat dalam interpretasi TQJ terhadap QS. Al-Baqarah (2): 71. Menurut TQJ, mustahil ruh orang yang sudah meninggal dapat kembali, sebab hal itu sulit dinalar dan tidak ada di dalam syariat.[98]

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa ada perlawanan yang kuat dari Muhammadiyah terhadap segala praktik yang dianggap mengandung mistis terutama di kalangan masyarakat Islam tradisional. Pada saat itu banyak kepercayaan masyarakat yang mendekati syirik, seperti meminta restu pada makam-makam keramat, sihir, memelihara jin, dan menggunakan beragam jimat. Padahal semua itu tidak sesuai dengan syariat Islam. Di samping itu, Muslim tradisional juga diklaim melakukan banyak amalan bidah, seperti *talkin*, ziarah kubur, *manaqib*, *tahlil*, *haul*, *barzanji*, *kenduri*, dan sebagainya.[99]

4. Memuja Patung dan Gambar

Dalam penafsiran TQJ atas Q.S. al-Baqarah (2): 21-22, istilah syirik dikaitkan dengan penyembahan terhadap berhala.

---

wangsulipun ikhlas punika awon-awoning dosa ing Pangeran. Tiyang ingkang kanggenan dosa syirik wau manawi ngantos kadadak ing pêjah kang mongko dereng taubat punika sampun mêsti botên badhe angsal ngapura ing Pangeran. Nanging sanesipun dosa syirik botên makatên, sagêd ugi angsal pangapura bilih wontên kaparêng ing karsanipun Pangeran ingkang maha Agung." *Ibid*, 552-553.

98. "*....Kula inggih ngandêl kaliyan yakin manawi ingkang kasêbut ing dalêm Al-Qur'an punika nyata wontên yêktos nanging asilipun wau saking mukjizating para Rasul. Dene tumrap tiyang sanesipun para Rasul lajêng gadhah kalangkungan kados para Rasul ngantos marojol saking nalar lan syara' punika tumrap kula dereng sagêd ngajengi wasana nyumanggakakên*." *Ibid*, 320.

99. Kuntowijoyo, "Pengantar" dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*, xix; G.F. Pijper, *Beberapa Studi*, 125.

Menurut TQJ, menyembah berhala merupakan perbuatan yang telah ada sejak dahulu yang terus dipelihara dan diwariskan dari generasi ke generasi. Dalam hal ini TQJ memberi contoh sejumlah negara yang melestarikan penyembahan terhadap patung, yaitu Cina, Jepang, India, dan Eropa. Di negara-negara tersebut, banyak dijumpai patung dan gambar yang menjadi pusat penyembahan di ruang-ruang terbuka.[100] Oleh karena itu, menurut pengarang TQJ, umat Islam perlu menghindari mengabadikan gambar-gambar pendahulunya dan memuji-muji mereka. Kekhawatiran ini dipaparkan sebagaimana berikut:

> "Saya sangat khawatir jika gambar-gambar para ulama yang dipasang untuk pajangan sebagai pengingat jasanya itu lama-lama disalah artikan sebagaimana keterangan di atas."[101]

Yang ditekankan dari kekhawatiran ini adalah sikap kehati-hatian terjerumus dalam praktik menyekutukan Tuhan. Sikap ini juga disinggung di dalam HPT Muhammadiyah. Mengenai gambar, Muhammadiyah telah memberi tiga hukum. Pertama, untuk disembah hukumnya haram. Kedua, untuk pengajaran hukumnya mubah. Ketiga, untuk perhiasan hukumnya mubah jika tidak khawatir mendatangkan fitnah. Jika fitnah itu mengarah pada maksiat hukumnya makruh. Jika fitnah tersebut mengarah pada musyrik maka hukumnya haram seperti gambar Nabi-nabi dan orang-orang shalih. Karena gambar K.H. Ahmad Dahlan dikhawatirkan mendatangkan fitnah kemusyrikan, maka

100. *Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 83-84.

101. *"Kula kuwatos sangêt mbok manawi gambar-gambaripun para panuntun Islam ingkang sami kêasang kangge rêrenggan kêrana dados pengêtan tumrap lelabêtanipun punika dangu-dangu dados salah kadadeyan kados katêrangan ing nginggil (dipun sêmbah)." Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 84.

Majelis Tarjih memutuskan bahwa gambar itu haram dipasang untuk hiasan.[102]

D. Taklid dan Perpecahan Umat

Pada akhirnya, taklid ditolak oleh kaum reformis karena di antaranya menyebabkan fanatisme madzhab. Dengan bersikap fanatik terhadap madzhab tertentu menyebabkan terjadinya perselisihan umat. Fanatisme madzhab telah menjadi alat penyebab rusaknya kerukunan. Hal ini seperti yang dijelaskan TQJ dalam penafsirannya atas Q.S. al-Baqarah (2): 113 berikut:

> "Termasuk bagian dari sifat orang kafir ahli kitab ialah menyombongkan diri sendiri bahwa hanya dirinyalah yang memiliki Tuhan, sebaliknya golongan lainnya dianggap tidak memiliki Tuhan. Padahal golongan tersebut telah mendapat keterangan dari kitab sucinya bahwa agama Allah yang dibawa oleh para Rasul untuk para Rasul pada masa itu atau setelah meninggalnya Rasul itu. Tetapi sebelum itu semuanya dianggap sama, yaitu sama-sama dianggap benar oleh Allah. Kesombongan dan pembicaraan semacam itu tidak hanya terjadi pada orang-orang kafir ahli kitab saja, namun juga terjadi pada umat Islam setelah masa kenabian. Mereka ini juga tertular sifat-sifat sombong itu. Bahkan kesombongan di antara mereka lebih besar karena muncul di antara umat Islam sendiri. Misalnya, saya golongan Ahlussunnah, kamu golongan Jabbâriyah, Qadariyah dan Mu'tazilah. Madzhabku Syafi'i, sedangkan madzhabmu Hanafi, Hambali, Maliki, dan sebagainya. Masing-masing golongan tadi menganggap dirinya paling benar dan

---

102. Namun, keputusan ini selanjutnya dicabut oleh Keputusan Majelis Tarjih Sidoarjo pada 1968. Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Majelis Tarjih* (Yogyakarta: P.P. Muhammadiyah, 1964), 287 dan 318.

mengabaikan golongan lainnya. Pengikut madzhab Syafi'i tidak mau shalat berjamaah dan menjadi makmum dari imam yang bermadzhab lain. Dampaknya adalah terjadinya sikap saling mencegah untuk shalat di masjid bersama imam yang beda madzhab. Begitu pula sebaliknya (pada madzhab lain). Kekeliruan golongan-golongan tersebut akan diberi keputusan oleh Allah di hari Kiamat kelak."[103]

Dalam keterangan ini, TQJ telah menarik tema pokok ayat ke dalam situasi masyarakat yang dihadapi. Penafsiran ayat ini menjadi kritik atas praktik bermadzhab masyarakat yang dinilai buruk karena saling mencela satu sama lainnya. Pertikaian antar umat Islam pada 1920-an sebagaimana dibahas pada bab kedua tulisan ini adalah topik yang disorot TQJ dalam tafsiran di atas.

---

103. Teks aslinya berbunyi: *"Kalêbêt saweneh saking sifatipun tiyang kapir ahli kitab punika anggenipun sami ngumukakên bilih namung golonganipun piyambak ingkang inganggêp mênggahing Allah, dene golongan sanesipun kaanggêp sanes barang ingkang kawical mênggahing Allah, kamangka golongan wau satunggal-tunggalipun sampun sami sumêrêp ungêling kitabipun manawi agamining Allah ingkang kaampil dêning para rasul punika kangge rasul ingkang ngampil utawi sasampuning sedanipun rasul wau, nanging saderengipun sinantunan sadaya sami kemawon, sami kaanggêp menggahing Gusti Allah. Umuk lan obrol ingkang kados makaten puniko botên namung tiyang kapir ahli kitab kemawon. Ingkang sami kanggenan balik kangge para ngumat Islam sasampuning jaman kênabian. Têka inggih sami kêtularan kanggenan sipat umuk-umukan wau. Pangumukan ingkang dumunung wontên golonganipun ngumat Islam punika langkung kandêl malih, awit ingkang dipun umuki sami golonganipun piyambak, kadosta: Aku iki golonganipun wong ahlussunnah, kowe golongan Jabbariyyah, Qadariyyah, Mu'tazilah. Golonganku kang luwih bênêr. Dene golongamu sasar. Aku iki wong madzhab syapingen, kowe wong madzhab kanafen, kambalen, Maliken, sapiturutipun. Satunggal-satunggaling golongan wau sami nganggêp lêlêrês dhatêng golonganipun piyambak, nglêpatakên dhatêng golongan ingkang sanes. Tiyang syapingen botên purun shalat makmum dhatêng ngimam ingkang sanes madhhab. Manawi ngimam wau nglampahi prêkawis ingkang mênggahipun tiyang syapingen kaanggêp cêcêgah sêmbahyang inggih sanadjan prêkawis wau tumrapipun ngimam ingkang anglampahi botên kaanggêp punapa-punapa. Makatên ugi kosok wangsulipun. Pasulayanipun golong-golongan wau namung Allah piyambak ngasta putusanipun inggih punika bênjing ing dintên kiamat."Tafsir Quran Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 465-467.

Perselisihan paham dalam agama telah terjadi sejak dahulu sebelum Muhammadiyah terbentuk. Di antara sebabnya adalah masing-masing memegang teguh pendapat ulama atau yang tersebut di suatu kitab.[104] Atas dasar itu, para reformis memilih tidak bergabung dengan madzhab tertentu. Hal ini disebabkan madzhab-madzhab itu memaksa umat Islam mengikuti jalan yang berbeda-beda sehingga dapat menyebabkan perpecahan di kalangan umat Islam.[105] Para reformis tidak mau terikat pada madzhab yang kaku dan kesufian Al-Ghazali. Padahal, dalam tradisi pesantren, karya-karya Al-Ghazali memperoleh predikat sebagai karya agung, prestasi keilmuan dan mengandung spiritualitas yang tinggi.[106]

Pendiri Muhammadiyah, K.H. Ahmad Dahlan, tidak mau menulis kitab apapun yang berisi tentang ajaran-ajaran maupun penafsiran-penafsiran Al-Qur'annya yang dapat diwariskan.[107] Dalam suatu cerita dikatakan bahwa hal ini dilakukan Dahlan secara sadar dengan alasan tidak mau menambah perpecahan umat. Menurutnya, perpecahan yang terjadi di kalangan umat Islam di Indonesia maupun di dunia dengan saling mengkafirkan satu sama lain terjadi karena terlalu banyak kitab. Dahlan kemudian menghendaki umat Islam kembali kepada Al-Qur'an

---

104. Ini diterangkan dalam *Boeah Congres 26* yang diterbitkan oleh Hoofdcomite Congres Muhammadiyah yang dikutip oleh Mukti Ali. Selengkapnya, lihat Mukti Ali, *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dahlan, dan Muhammad Iqbal*, cet. ke-1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 62.

105. Rudolp Peters, "*Ijtihad* and *Taqlid* in the 18th and 19th Century Islam", *Die Welt Des Islams* 20 (1980), 132; A. Syafi'i Ma'arif, *Membumikan Al Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 133.

106. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 87.

107. Kuntowijoyo, "Pengantar"dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*, xvi; Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah*, 15.

dan Hadis.[108]

Bagi Dahlan, Al-Qur'an dan Hadis sudah cukup hanya tinggal diamalkan. Ketiadaan tulisan itu memberi dua keuntungan bagi Muhammadiyah. Pertama, Muhammadiyah menjadi dinamis, tidak bergantung pada patokan-atokan masa lalu, dan mudah beradaptasi dengan zamannya. Kedua, orang-orang Muhammadiyah terbebas dari *idolatry* (pemujaan) terhadap tokoh-tokoh tertentu.[109] Dengan hal ini Muhammadiyah bercita-cita menjadi generasi terbaik yang tidak terkotak-kotak dengan perbedaan-perbedaan madzhab sebagaimana generasi Islam awal yang ideal.[110] Kepastian untuk tidak bermadzhab bagi Muhammadiyah lebih karena didorong oleh keinginan untuk menghindari sengketa antar madzhab yang sering menguras energi umat Islam.[111]

Berdasarkan uraian di atas, di dalam TQJ, konsep taklid tidak dibedakan dengan taklid buta. Keduanya dipahami sebagai mengikuti pendapat ulama tanpa mengetahui dasarnya. Konsep ini berbeda dengan pemahaman tentang taklid di kalangan tradisionalis. Bagi tradisionalis, taklid adalah mengikuti pandangan para pakar, tetapi bagi selainnya disebut taklid buta. Bagi reformis, taklid dinilai menutup pintu ijtihad. Sedangkan bagi tradisionalis, taklid tidak menutup ijtihad melainkan membuka bagi pakarnya. Taklid hanya dilakukan oleh mereka yang tidak memiliki keahlian. Perbedaan konsep inilah yang menimbulkan perdebatan agama yang tiada berujung antara

---

108. M. Abdul Halim Sani, *Manifesto Gerakan Intelektual Profetik*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Samudra Biru, 2011), 79.

109. Kuntowijoyo, "Pengantar"dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus*, xvii-xviii.

110. M. Mukhsin Jamil dkk., *Nalar Islam Nusantara*, 86.

111. A. Syafi' Ma'arif, *Membumikan Al Quran*, 133.

kalangan tradisionalis dan reformis.

Menurut TQJ, merujuk suatu pendapat ulama bukan berarti taklid asalkan pendapat yang diambil sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadis. Sebaliknya, jika pendapat tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadis, maka tidak boleh diikuti. Taklid yang dilakukan masyarakat Muslim Jawa dalam konsep TQJ dibangun oleh tiga unsur yaitu tokoh panutan, kitab, dan *muqallid* (pengikut). Tokoh panutan dianggap telah memalsukan asas agama di dalam kitab-kitab karangannya supaya orang lain percaya bahwa kitab-kitab tersebut merupakan nukilan dari Al-Qur'an. Padahal, kitab-kitab itu merupakan campur baur asas agama sehingga tidak sesuai dengan dasar-dasar Islam. Meskipun demikian, dalam penjelasan TQJ, para *muqallid* bersuka cita menjadikan kitab-kitab karangan ulama tersebut sebagai pedoman.

Ketiga unsur ini melandasi praktik-praktik taklid yang banyak dikecam TQJ. Misalnya adalah kesufian yang ditolak kalangan reformis karena tidak terdapat di dalam Al-Qur'an dan tidak diajarkan Nabi Muhammad. Kesufian atau tarekat dianggap sebagai sinkretisme yang telah menjauhkan umat Islam dari Tuhan sekaligus menyebabkan kebodohan umat. Alasan lain penolakan terhadap sufisme adalah adanya keyakinan muslim reformis terhadap kemampuan manusia dalam merealisasikan tujuan hidupnya melalui amal usaha. Sufisme dianggap menciptakan apatisme terhadap urusan dunia dan mengabaikan masyarakat pada tingkat individual sekaligus melestarikan sikap-sikap Jabariyah (fatalistik) yang bertolak belakang dengan para reformis. Selain itu, hal pokok yang membuat kesufian dan tarekat itu ditentang oleh reformis adalah adanya kepatuhan mutlak murid kepada seorang guru, yang tidak ubahnya sebagai taklid buta.

Pada tema teologi non-Muslim, sikap taklid yang dibidik

TQJ adalah berkaitan dengan doktrin menyembah tiga Tuhan atau agama *taslist*. Menurut TQJ, praktik ini tidak lain adalah perwujudan sikap taklid pada leluhur. Menurut TQJ, menyembah berhala merupakan perbuatan yang telah ada sejak dahulu yang terus dipelihara dan diwariskan dari generasi ke generasi. Pada intinya, ada perlawanan yang kuat dari Muhammadiyah terhadap segala praktik yang dianggap mengandung mistis terutama di kalangan masyarakat Islam tradisional seperti ziarah kubur dan mendatangkan ruh orang yang telah meninggal.

Dampak terbesar yang terjadi akibat sikap taklid tidak lain adalah fanatisme golongan dan perpecahan umat. Banyaknya perselisihan paham dalam agama yang terjadi sejak dahulu menurut reformis dikarenakan masing-masing individu memegang teguh pendapat ulama atau yang tersebut di dalam kitab. Oleh sebab itu, para reformis memilih tidak bergabung dengan madzhab tertentu yang didorong oleh keinginan menghindari pertentangan antar madzhab yang sering menguras energi.

Dengan demikian, nalar reformis Muhammadiyah dalam menentang taklid memiliki dua alasan. Pertama, alasan agama di mana dalam pemahaman Muhammadiyah, apapun bentukya taklid tidak dibenarkan oleh syariat. Kedua, alasan kemanusiaan dengan menghindari permusuhan antar golongan. Namun, alasan ini masih tampak ambigu. Upaya Muhammadiyah menghindari perselisihan paham dengan tidak masuk ke dalam salah satu madzhab sayangnya dilakukan dengan membasmi praktik-praktik Muslim tradisionalis yang dianggap menyimpang. Hal itu pada akhirnya menciptakan pertentangan di antara kedua kubu tradisionalis dan reformis yang tiada berujung. Dengan kata lain, sikap anti madzhabnya Muhammadiyah menciptakan madzhab sendiri di kalangan Muslim Jawa yang lebih puritan dan anti terhadap keyakinan Muslim tradisional.

BAB V

Penutup

Penulisan literatur tafsir Al-Qur'an beraksara carakan di kalangan Muhammadiyah dilatarbelakangi oleh sejumlah faktor. Pertama, adanya relasi kuasa antara Muhammadiyah dengan kraton dan *abdi dalem*-nya. Hal ini tidak dapat dipungkiri karena secara historis, Muhammadiyah lahir dalam miliu Muslim Jawen dengan bukti identitas para pendirinya yang merupakan para ulama *abdi dalem* kraton Yogyakarta. Muhammadiyah, dengan kata lain merupakan perwujudan dari gagasan-gagasan para pengulu yang terbentuk secara organisatoris setelah sebelumnya penghulu secara individu memegang otoritas keagamaan tertinggi bagi masyarakat di bawah kepemimpinan raja. Otoritas penghulu di masa lalu sering bertabrakan dengan otoritas kyai pesantren-pesantren tradisional yang menyebabkan pertikaian antara keduanya. Sementara itu, dalam sejarahnya, Muhammadiyah dengan reformisnya kerap berbeda pandangan dengan Muslim tradisionalis terutama mengenai *furu'* dan beberapa ritual yang oleh Muhammadiyah dianggap sebagai takhayul, bidah, khurafat, hingga syirik.

Kedua, politik identitas. Hadirnya QJ dan TQJ merupakan upaya serius Muslim Jawen dalam mempertahankan identitasnya. Hal ini terkait dengan pemberlakuan tulisan latin oleh pemerintah kolonial Belanda dalam tradisi tulis masyarakat dan kemudian diikuti larangan menulis dengan huruf Jawa oleh penguasa kolonial Jepang di mana telah memutus tradisi menulis huruf Jawa. Tidak hanya itu, peristiwa Sumpah Pemuda yang menasionalisasikan bahasa Indonesia juga berdampak pada terhentinya penggunaan aksara lokal Jawa dalam tradisi menulis. Semua teks sekuler maupun teks keagamaan pada akhirnya harus ditulis dengan aksara latin bahasa Indonesia. Simbol mempertahankan identitas sekaligus perlawanan Muslim reformis Jawen berbeda dengan muslim tradisional di pesantren-pesantren.

Ketiga, membangun otoritas. Ada beberapa hal yang dapat dijadikan bukti bahwa Muhammadiyah merupakan organisasi Muslim reformis Jawen sejak awal dibentuknya. Penulisan kitab tafsir Al-Qur'an itu sendiri yang membedakannya dengan Muslim tradisionalis di mana lebih menaruh perhatian pada penulisan literatur non-tafsir seperti fikih, tasawuf, dan sebagainya. Penggunaan aksara carakan dalam tradisi penulisan teks-teks keagamaan hanya terjadi di kalangan Muslim reformis Jawen. Sementara Muslim tradisionalis memilih menggunakan aksara Arab sekalipun berbahasa Jawa yang disebut dengan huruf pegon.

Ada beberapa gagasan reformis yang tertuang di dalam QJ dan TQJ. Pertama, penafsiran-penafsiran QJ dan TQJ telah terilhami dengan dua unsur reformisme Muhammadiyah yaitu purifikasi dan pembaruan. Hal ini tampak pada pendekatan penafsirannya yang menempatkan akal dalam tingkat tinggi serta menjadikan jargon kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis sebagai patokan dalam pemahamannya terhadap ajaran-ajaran

Islam. Atas dasar itu, Muhammadiyah menyerukan ijtihad dalam memahami Al-Qur'an dan Hadis di mana ijtihad merupakan sebuah hermeneutika penalaran dan pemikiran ulang yang kritis. Karena itu, prinsip rasionalisasi Muhammadiyah sejalan dengan upayanya memahami ajaran-ajaran Islam dengan mendasarkan pada relasi teks dan konteks. Sementara itu, konteks kejawaan dan tradisionalisme Islam menjadi isu yang paling memperoleh perhatian. Di sinilah letak epistemologi purifikasi dan pembaruan Muhammadiyah sebagai kalangan reformis Jawen.

Kedua, prinsip penafsiran QJ dan TQJ yang mengutamakan pendekatan rasional ini membawa dirinya pada model tafsir pemikiran yang didasarkan pada kesadaran bahwa dalam konteks bahasa, Al-Qur'an sepenuhnya tidak terlepas dari aspek budaya dan sejarah. Penafsiran setiap ayat selalu melibatkan proses pemikiran (ijtihad) tanpa mencerabut makna ayat Al-Qur'an dari konteks sosio-kulturalnya. Prinsip ini didasari keyakinan bahwa tidak ada pertentangan antara wahyu dengan akal. Karena itu, cara kerja QJ dan TQJ adalah mengungkap makna terdalam dari suatu teks dan ditarik ke ranah kehidupan sosial. Dengan demikian QJ dan TQJ berupaya membangun satu gagasan tafsir yang kontekstual dalam arti memberi pemahaman atas Al-Qur'an yang lebih membumi terhadap umat Islam Jawa saat itu yang dalam teori belakangan termasuk bagian dari hermeneutika Al-Qur'an.

Salah satu nalar reformis yang paling menonjol di dalam QJ dan TQJ adalah perlawanannya terhadap taklid. Di sini TQJ merumuskan tiga unsur yang menyebabkan terpeliharanya sikap taklid di kalangan Muslim Jawa, yaitu tokoh panutan, kitab, dan *muqallid* (pengikut). Tokoh panutan dianggap telah memalsukan asas agama di dalam kitab-kitab karangannya supaya orang lain percaya bahwa kitab-kitab tersebut merupakan nukilan dari Al-

Qur'an. Kitab-kitab karangan ulama diklaim merupakan campur baur asas agama sehingga tidak sesuai dengan dasar-dasar Islam. Sementara itu, para *muqallid* dengan senang hati menjadikan kitab-kitab karangan ulama tersebut sebagai pedoman.

Ketiga unsur tersebut dianggap sebagai epistemologi taklid yang melahirkan sejumlah praktik seperti bertarekat dan bertapa sebagai sebuah tindakan zuhud (kesufian). Ada pula praktik-praktik yang dianggap bidah dan bahkan syirik seperti ziarah kubur, mengagung-agungkan gambar dan patung. Melalui QJ dan TQJ, Muhammadiyah tidak banyak mengkritik keyakinan agama lain secara akidah selain kritikan itu berupa kecamannya terhadap sikap taklid yang mana itu juga diarahkan kepada umat Islam.

Dengan demikian, secara jelas QJ dan TQJ menggambarkan nalar reformis Muhammadiyah yang secara epistemologis sebagai organisasi Muslim reformis Jawen. Penafsiran-penafsirannya menonjolkan aspek purifikasi dan pembaruan dengan pendekatan rasional dan kontekstual yang khas Jawa. Gagasan puritanisme Muhammadiyah sejak awal telah termuat di dalam QJ dan TQJ. Hal inilah yang mendasari alasan mengapa Muhammadiyah sampai saat ini tidak dapat meninggalkan unsur puritanismenya meski dalam kadar yang berbeda-beda. Tidak hanya itu, QJ dan TQJ menunjukkan reformasi yang sesuai dengan kondisi pra-modern Indonesia. Munculnya QJ dan TQJ merupakan sebuah bentuk upaya diskursif nalar reformis yang tidak melulu identik dengan modernisme Indonesia, melainkan lebih menunjukkan modernisme lokal Jawa.

Daftar Pustaka

Alfian. *Muhammadiyah: The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1989.

Al-Hamdani, S.A. *Sanggahan terhadap Tasawuf dan Ahli Sufi*. Bandung: Pelita, 1969.

Ali, A. Mukti. *Alam Fikiran Islam Moderen di Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1971.

---------- *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dahlan, dan Muhammad Iqbal*, cet. ke-1. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Amrullah, Haji Abdul Malik Abdulkarim. *Tafsir al-Azhar Juz 1*, cet. ke-8. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.

AR, Sukriyanto. *Kisah Inspiratif Para Pemimpin Muhammadiyah*, cet. ke-1. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017.

Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Perbandingan*, cet. ke-1. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Azmi, Syaiful dan Siti Nadroh. *Agama-Agama Minor*, cet. ke-1. Jakarta: Prenadamedia Group, 2015.

Baljon, J.M.S. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Barlas, Asma. *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.

Benda, Harry J. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, cet. ke-2. Bandung: Pustaka Jaya, 1985.

Bleicher, Joseph. *Contemporary Hermenutics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, edisi revisi, cet. ke-1. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.

---------- *NU: Tradisi Relasi-relasi, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS, 2008.

Burhani, Ahmad Najib. *Muhammadiyah Jawa*, cet. ke-2. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016.

Burhanuddin, Jajat. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012.

Chalil, Moenawar. *Tafsir Hidajaatur-Rahman*, vol. 1. Solo: Siti Sjamsijah, 1958.

Chirzin, Muhammad. *Kontroversi Jihad di Indonesia: Modernis Vs Fundamentalis*, cet. ke-1. Yogyakarta: Pilar Media, 2006.

Darban, Ahmad Adaby. *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah*. Yogyakarta: Terawang, 2000.

Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaruan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1994.

Dirhamsyah, M. *Ensiklopedia Tokoh Kota Pekalongan*. Pekalongan: Kantor Perpustakaan dan Arsip Daerah Kota Pekalongan, 2015.

Djamil, Abdul. *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam K.H. Ahmad Rifa'i Kalisalak*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini. *Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi Gender, Identitas, dan Eksistensi*. Yogyakarta: Suka Press UIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2015.

Faiz, Fahruddin. *Hermeneutika Al-Qur'an:Tema-Tema Kontroversial*, cet. ke-1. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

Fauzan Saleh, *Paham Keagamaan Kaum Reformis: Studi Kasus Pemikiran Moenawar Chalil*, cet. ke-1. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000.

Fauzi, Noer. *Petani dan Penguasa: Dinamika Perjalanan Politik Agraria di Indonesia*, cet. ke-1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Fealy, Greg. *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah Nahdlatul Ulama 1952—1967*, terj. Farid Wajidi & Mulni Adelina Bachtar, cet. ke-3. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Federspiel, Howard .M. *The Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell University Modern Indonesia Project, 1994.

Federspiel, Howard.M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1996.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer and Donald G. Mar. London: Continuum, 2004.

Gade, Anna M. *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

al-Ghazali, Muhammad. *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, vol. 2. Kairo: Matba'at Bulaq, 1324 H.

Griffin, Robert J. *The Faces of Anonymity: Anonymous and Pseudonymous Publication from the Sixteenth to the Twentieth Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, cet. ke-1. Yogyakarta: LKiS, 2013.

Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Hamim, Thoha. *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, cet. ke-1. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000.

Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad, Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia pasca Orde Baru*, terj. Hairus Salim. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia & KITLV-Jakarta, 2008.

Heri, Zulfan dan Ade Ma'ruf (ed.), *Muhammadiyah dan Pemberdayaan Rakyat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Horikoshi, H. *A Traditional Leader in a Time of Change: The Kyai and Ulama in West Java.* Tesis. Urbana: University of Illinois, 1976.

Ikram, Akhdiati. *Naskah-naskah di Kraton Yogyakarta, antara Islamisasi dan Jawanisasi*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2011.

Isma'il, Ibnu Qayim. *Kiai Penghulu Jawa: Perannya di Masa Kolonial*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk, cet. ke-2.

Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003.

Jainuri, Achmad. *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: LPAM, 2002.

Jamil, M. Mukhsin dkk, *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU*, cet. ke-1. Cirebon: Fahmina Institute, 2008.

Junaidi, Akhmad Arif. *Penafsiran Al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi*. Semarang: IAIN Walisongo Semarang, 2012.

Junus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara, 1979.

Jurdi, Syarifuddin. *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Kim, Hyung-Jun. *Revolusi Perilaku Keagamaan di Pedesaan Yogyakarta*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017.

Koentjaraningrat, *Javanese Culture*. Singapura: Oxford University Press, 1985.

Lombard, Dennys. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris 3*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Lubis, Arbiyah. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Perbandingan*, cet. ke-1. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Maarif, Ahmad Syafii. *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Islam dan Politik*. Jakarta: Cidesindo dan Dinamika, 2000.

--------- *Membumikan Al Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan

Pusat Muhammadiyah. *Tafsir Tematik Hubungan Sosial Antarumat Beragama,* cet. ke-1. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.

Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah. *Tafsir at-Tanwir, pre-Launch Edition*. t.tp: Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2015.

Mansur, K.H. Mas. *Tafsir Langkah Moehammadijah*. Djogjakarta: Moehammadijah Madjlis Taman Poestaka, 1939.

Mansurnoor, Iik Arifin. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta : Gadjah Mada University Press, 1990.

Masruri, Siswanto. *Ki Bagus Hadikususma: Etika dan Regenerasi Kepemimpinan*. Yogyakarta: Pilar Religia, 2005.

Mattson, Ingrid. *Ulumul Quran Zaman Kita: Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Al-Quran,* terj. Cecep Lukman Yasin, cet. ke-1. Jakarta: Zaman, 2013.

Moenawar Chalil, *Tafsir al-Qur'an Hidajaatur-Rahman*, vol. 1. Solo: A.B. Siti Sjamsijah, 1958.

Muhsin, Imam. *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsi Al-Huda kaya Bakri Syahid*, cet. ke-1. Yogyakarta: ElSAQ Press, 2013.

Mulkan, Abdul Munir. *Pemikiran K.H.A. Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif Perubahan Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara, 1990.

---------- *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000.

Mustafa, Bisyri. *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsir al-'Aziz bi al-Lughah al-Jawiyah,* vol. 1. Kudus: Maktabat wa Matba'at Menara Qudus, 1959.

Mustafa, Misbah. *al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, vol. 1. Surabaya: Maktabat al-Ihsan, t.th.

Mustafa, Misbah. *Tafsīr Tāj al-Muslimīn min Kalāmi Rabb al-'Ālamīn*, vol. 1. Bangilan-Tuban: Majlis al-Ta'līf wa al-Khaṭṭāṭ, 1990.

Nakamura, Mitsuo. *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: a Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983.

Neuwirth, Angelika and Nicolai Sinai. "Introduction," ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx, *The Qur''an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. London: E. J. Brill, 2010.

Neuwirth, Angelika. "Qur'anic Reading of the Psalms", ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx, *The Qur''an in Context*.

Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Nurtawab, Ervan. *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe*. Jakarta: Ushul Press, 2009.

Palmer, Richard E. *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad, cet. ke-2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Panggabean, Samsu Rizal dan Taufik Adnan Amal. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, cet. ke-2. Bandung: Mizan, 1990.

Peacock, James L. *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia*, terj. Andi Makmur Makka. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016.

Perkumpulan Muhammadiyah, *Qur'an Jawen* (Surakarta: Majelis Taman Pustaka Muhammadiyah, 1927.

Pigeaud, T.H. *Literature of Java. Catalogue Raisonne of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other*

Public Collections in the Netherlands. Volume I. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

Pijper, *Beberapa Studi TentangSejarah Islam di Indonesia 1900-1950,* terj. Tudjimah dan Yessy Augusdin, cet. ke-1. Jakarta: UI Press, 1984.

Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga*, cet. ke-5. Yogyakarta: PP. Muhammadiyah, 2011.

Poerbatjaraka, R. Ng. *Kapustakaan Djawi*. Jakarta: Djambatan, 1957.

Poesponegoro, Marwati Joened. *Sejarah Nasional Indonesi V*, edisi ke-4, cet. ke-7. Jakarta: Balai Pustaka, 1992.

Pranowo, Bambang. *Memahami Islam Jawa*, terj. Ridwan Muzir, cet. ke-2. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.

al-Qa*ṭṭā*n, Manna'. *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. t.tp.: Mansy*ū*rat al-'Asr al-*Ḥ*adi*ṡ*, t.th.

Ar-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfazhil Qur'an*. Beirut: Darul Fikr, t.t.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chichago and London: University of Chichago Press, 1982.

Reid, Anthony. *Asia Tenggara dalam Kurun Waktu Niaga 1450-1680 Jilid I: Tanah di Bawah Angin*, terj. Mochtar Pabotinggi. Jakarta: YOI, 1992.

Ricklefs, M. C. *A History of Modern Indonesia since C. 1200,* edisi 3. Basingstoke: Plgrave, 2001.

---------- *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions. C. 1830-1930*, cet. ke-1. Singapura: National University of Singapore, 2007.

Ricouer, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciece: Essays on Language, Action, and Interpretation,* (ed.) John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Riddell, Peter. *Islam and The Malay Indonesian World: Transmission and Responses*. Singapura: Horizon Books, 2001.

------------ *Transferring a Tradition: 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili's Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary*. Berkeley, CA: Centers for South and Southeast Asian Studies, University of California, 1990.

Ridwan, Nur Khalik. *Islam Borjuis: Kritik Nalar Islam Murni.* Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.

Rifa'i, Ahmad. *Tabyin al-Islah*. Pekalongan: Diterbitkan untuk kalangan sendiri, 1995.

Rosidi, Ajip. *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.

Schimdtke, Sabine and Gudrun Kramer (ed.). *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Leiden: Brill, 2006.

Saeed, Abdullah. *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual,* terj. Ervan Nurtawab, cet. ke-1. Bandung: Mizan, 2016.

---------- *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach.* London and New York: Routledge, 2006.

Sairin, Weinata. *Gerakan Pembaruan Muhammadiyah*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995.

Saleh, Fauzan. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia*. Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001.

Sani, M. Abdul Halim. *Manifesto Gerakan Intelektual Profetik,* cet. ke-1. Yogyakarta: Samudra Biru, 2011.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford:

Oxford University Press, 1950.

Shiddiq, Machfudz. *Di Sekitar Soal Ijtihad dan Tajdid*. Jakarta: Nahdlatul Ulama, 1950.

Shihab, Alwi. *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang patut Anda ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.

Simuh. *Mistik Islam Kejawen: Raden Ngabehi Ranggawarsita,* cet. ke-1. Yogyakarta: UII Press, 1988.

Sirry, Mun'im. *Islam Revisionis: Kontestasi Agama Zaman Radikal,* cet. ke-1. Yogyakarta: SUKA-Press, 2018.

------------ *Kontroversi Islam Awal antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis*. Bandung: Mizan, 2013.

------------ *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi Atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.

Soebardi, S. *The Book of Cabolek*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

Sonn, Tamara. *Interpreting Islam: Bandali Jawzi'i Islamic Intellectual History*. New York: Oxford University, 1996.

Sou'yb, Joesoef. *Agama-Agama Besar di Dunia,* cet. ke-1. Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1983.

Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indoneisa Abad ke-19*, cet. ke-1. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Sukri, Sri Suhandjati. *Ijtihad Progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2004.

Suryanegara, Ahmad Mansur. *Api Sejarah: Mahakarya Perjuangan Ulama dan Santri*, cet. ke-6. Bandung: Salamadani, 2013.

Suwarno, *Relasi Muhammadiyah, Islam, dan Negara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Sya'ban, A. Ginanjar. Mahakarya Islam Nusantara: *Kitab, Naskah, Manuskrip, dan Korespondensi Ulama Nusantara*, cet. ke-1. Jakarta: Pustaka Compas, 2017.

Syamsuddin, Sahiron dan Abdul Mustaqim (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, cet. ke-1. Yogyakarta: Nawasea Press, 2009.

Tim Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Turmudi, Endang. *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kyai in Jombang, East Java*. Australia: The Australia National University Press, 2006.

Verslag *"Moehammadijah"* di Hindia Timoer Tahoen ke X (Januari –Desember 1923). Yogyakarta (Djawa): Pengoeroes Besar Moehammadijah, 1924.

Wiguno, Sunarto. *Kawruh Pepak Basa Jawa*. Surabaya: Brian Publisher, 2007.

Woodward, M.R. Mark. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Arizona: the University of Arizona Press, 1989.

al-Zarqāni, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī'Ulūm al-Qur'ān*, juz II. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Zoetmulder, P.J. *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

ZTF, Pradana Boy. *Para Pembela Islam: Pertarungan Konservatif dan Progresif di Tubuh Muhammadiyah*, cet. ke-1. Depok: Gramata Publishing, 2009.

Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014.

Artikel

Abdullah, M. Amin. "Nursi Movement and Muhammadiyah: A Note on Modern Islamic Thoughtin Turkey and Indonesia: Affinities and Differences," *makalah*, dipresentasikan di acara The international Conference on *Modern Islamic Thought: Exploring The Thought of Bediuzzaman Said Nursi And His Counterparts in Indonesia,* IAIN Raden Fatah Palembang, January 2002.

Aulia, Aly. "Metode Penafsiran Al-Qur'an dalam Muhammadiyah", *Jurnal TARJIH*, Vol. 12, No. 1, 2014.

Azra, Azyumardi. "Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia" ed. Henry Chambert-Loir, *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* cet. ke-1. Jakarta: Kepustakaan Gramedia Populer, 2009.

Bahri, Samsul. "Konsep-Konsep Dasar Metodologi Tafsir" Abd. Muin Salim (ed.), *Metodologi Ilmu Tafsir*, cet. ke-3. Yogyakarta: Teras, 2010.

Barthes, Roland. "The Death of Author (Kematian Sang Pengarang)" dalam Toety Heraty, *Hidup Matinya Sang Pengarang*, terj. Iwan Mucipto. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000.

Beck, Herman L. "Islamic Purity at Odds with Javanese Identity:

The Muhammadiyah and the elebration of the Garebeg Maulud Ritual in Yogyakarta," Jan Platvoet dan Karel van der Toorns (ed.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*. Leiden: Brill, 1995.

---------- "The Rupture between Muhammadiyah and Ahmadiyah", *BKI* , 2005.

Burhani, Ahmad Najib. "*Lakum dīnukum wa-liya dīni*: The Muhammadiyah's Stance Toward Interfaith Relations", *Islam and Cristian-Muslim Relation*. Vol. 22, No. 3, Juli 2011.

----------- "The Muhammadiyah's Attitude to Javanesse Culture in 1912-1930: Apreciation and Tension", Tesis. Leiden: Leiden University, 2004.

Dewi, Kurniawati Hastui. "Perspective Versus Practice: Woman's Leadership in Muhammadiyah", *Sojourn*. Vol. 32, No. 2, Oktober 2008.

Fathurrahman, Oman. "Karakteristik Naskah Islam Indonesia: Contoh dari Zawiyah Tanoh Abee, Aceh Besar", *Jurnal Manassa*. Vol. 1, No. 1, 2011.

Federspiel, Howard.M. "Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia", *Indonesia*. No. 10, Oktober 1970.

Feener, Michael. "Notes Toward the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", *Studia Islamica*. Vol. 5, No. 3, 1998.

Ferry, Anne. "Anonymity: The Literary History of A Word", *New Literary History*. Vol. 33, No. 2, 2002.

Foucault, Michael. "What is an Author?", dalam Vassilis Lambropoulos, *Twentieth Century Literary Theory: An Introductory Antology Intersections*. New York: State University of New York Press, 1987.

Gaborieau, Marc. “The Redefinition of Religious Authority among South Asian Muslim from 1919 to 1956,” ed. Azyumardi Azra, Kees Vand Djik, dan Nico J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*. Singapura: ISEAS, 2010.

Gusmian, Islah. “Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia Era Awal Abad 20 M”, *Mutawatir*. Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2015.

----------- “Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur’an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki, hingga Kepentingan Pembaca”, *Tsaqafah*. Vol. 6, No. 1, April 2010.

----------- “Tafsir Al-Qur’an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik”, *Suhuf* . Vol. 9, No. 1, Juni 2016.

----------- “Tafsir Al-Quran Indonesia: Sejarah dan Dinamika”, *Nun*. Vol. 1, No. 1, 2015.

Hosen, Nadirsyah. “Online Fatwa in Indonesia: From Fatwa Shopping to Googling Kyai” (ed.) Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapura: ISEAS Publishing.

Hunter, Thomas. “Bahasa Sansekerta di Nusantara: Terjemah, Pemribumian, dan Identitas Antardaerah”, ed. Henry Chambert-Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* cet. ke-1. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Ichwan, Moch. Nur. “Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis. The *Holy Qur’an* in Eqypt and Indonesia”, *Archipel*. Vol. 62, 2001.

----------- “Literatur Tafsir Al-Qur’an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian”, *Visi Islam*. Vol. 1, No. 1, Januari 2002.

----------- "Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia," ed. Henry Chambert-Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* cet. ke-1. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Iskandar, "Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir Al-Iklil karya K.H. Misbah Mustafa", *Fenomena*. Vol. 7, No. 2, 2015.

Ismail, Mohammad. "Konsep Berpikir dalam Al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Pendidikan Akhlak," *TA'DIB*. Vol. 19, No. 2, November 2014.

Jhons, Anthony H. "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal", *JSQ*. Vol. 1, No. 3, 2006.

--------- "The Qur'an in the Malay World: Reflection on `Abd al-Rauf of Sinkel (1615-1693)", *Journal of Islamic Studies*. Vol. 9, No. 2, 1998.

Junaidi, Akhmad Arif. "Dinamika Penafsiran Al-Qur'an di Surakarta 1900-1930", *Profetika Jurnal Studi Studi Islam*. Vol. 14, No. 1, Juni 2013.

Kaptein, Nico J. "The Voice of the Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia", *Archives de sciences sociales des religions*, No. 25, Jan-Mar 2004.

Kuntowijoyo, "Jalan Baru Muhammadiyah" Pengantar dalam Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.

--------- "Pengantar" dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, cet. ke-1. Bandung: Mizan, 1998.

Molen, Willem van der. "Aksara, Huruf, dan Lambang, Jenis-jenis Tulisan dalam Sejarah: Tulisan Jawa", ed. Henry Chambert-

Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* cet. ke-1. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Murtadlo, Muhammad. ”Three Writers of Arabic Texts in Yogyakarta”, *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*. Vol. 3, No.1, Juni 2014.

Mulkan, Abdul Munir. “Refleksi Toleransi dan Sikap Terbuka: Kekuatan Utama Muhammadiyah” dalam Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa,*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016.

Nurhadi. “Menulis sebagai Strategi Diskursif”, Paper dipresentasikan dalam acara *Seminar Nasional PIBSI XVII di UNY*, 2005.Palmier, Leslie H. “Modern Trends in Indonesia: Muhammadiyah After Independence”, *Pacific Affairs*. Vol. 27, No. 3, September 1954.

Peters, Rudolp. “*Ijtihad* and *Taqlid* in the 18th and 19th Century Islam”, *Die Welt Des Islams*. Vol. 20, 1980.

Pink, Johanna. “Form Follows Function: Notes on the Arrangement of Texts in Printed Qur’an Translations”, *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 19, No. 1, 2017.

Nurtawab, Ervan. “Taqālid Tuallif Kutub al-Tafsīr al-Malāyuwiyah wa al-Jāwiyah wa al-Sundāwiyah: Muhāwalah Lirasm Kharīṭah,” *Studia Islamika*. Vol. 2, No. 3, 2005.

------------ “The Tradition of Writing Qur’anic in Java and Sunda,” *Suhuf*. Vol. 2, No. 2, 2009.

Pudjiastuti, Titik. “Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam Jawa: Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya”, *Suhuf.*, Vol. 2, No. 2, 2009.

Quinn, George. “The Case of the Invisible Literature: Power, Scholarship, and Contemporary Javanese Writing”, *Indonesia*

35, 1983.

Riddell, Peter. “Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay”, *Studia Islamica*. Vol. 9, No. 1, 2002.

----------- “Menerjemahkan Al-Qur’an ke dalam Bahasa-Bahasa di Indonesia”, henry Chambert-Loir (ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* cet. ke-1. Jakarta: Kepustakaan Gramedia Popouler, 2009.

Riyadi, Muhammad Irfan. “Kontroversi Theosofi Islam Jawa dalam Manuskrip Kapujanggan”, *Al-Tahrir*. Vol. 13, No. 1, Mei 2013.

Robson, S. “Java at the Crossroads: Aspects of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries.” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 137, 1981.

Ricci, Ronit. “Reading a History of Writing: Heritage, Religion, and Script Change in Java”, *Itinerario*. Vol. 39, No. 3, Desember 2015.

Sudibyo, “Bukan Dua Sisi dari Sekeping Mata Uang Pernaskahan dan Perteksan dalam Tradisi Sastra Melayu Klasik”, *Humaniora,* No. 11, Mei-Agustus 1999.

Sujono, Joni. “Tapa sebagai Laku Mistik Islam-Jawa pada Serat Seh Jangkung dan Serat Cebolek”, *Tashwirul Afkar*. No. 34, 2014.

Supriyanto,”Kajian Al-Qur’an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir al-Iklil fi Ma’ani al-tanzil”, *Tsaqafah*. Vol. 12, No. 2, November 2016.

Vatikios, P.J. “Muhammad Abduh and the Quest for a Muslim Humanism,” *Islamic Culture*. No. 31, 1957.

Skripsi, Tesis, dan Web

Hanif, Fikrul. "Buya Abdul Malik Ahmad, Wakil Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1971-1985." www.muhammadiyahstudies.blogspot.co.id diakses pada 10 Februari 2018.

Hadi, Nur. "Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim Karya Raden Pengulu Tabshir Al-Anam Karaton Kasunanan Surakarta (Studi Metode dan Corak Tafsir)". Tesis. Surakarta: IAIN Surakarta, 2017.

Jainuri, Achmad. "The Formation of the Muhammadiyah's Ideology 1912-1942," Disertasi. Canada: McGill University, 1997.

Junaidi, Akhmad Arif. *Penafsiran Al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi*. Semarang: IAIN Walisongo Semarang, 2012.

Murcahyanto, Hary. "Penggunaan Bahasa Kedhaton dalam Lingkup Karaton Surakarta Hadiningrat", *tesis*. Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2008.

Rukhpianti, Ade Yuli. *Tafsier Hibarna Karya Iskandar Idries (Kajian Terhadap Metodologi Penafsiran al-Qur'an)*. Skripsi. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003.

Wicaksono, Aninditypo. "Kronologi Perkembangan Pers Lokal di Solo" dalam http://aninditypowicaksono.blogspot.co.id diakses 01 Desember 2017.

Widjaya, Ismoko. "Tiga Al Quran Kuno Beraksara Jawa", *VIVAnews.com* diakses pada 06 Februari 2018.

INDEKS

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

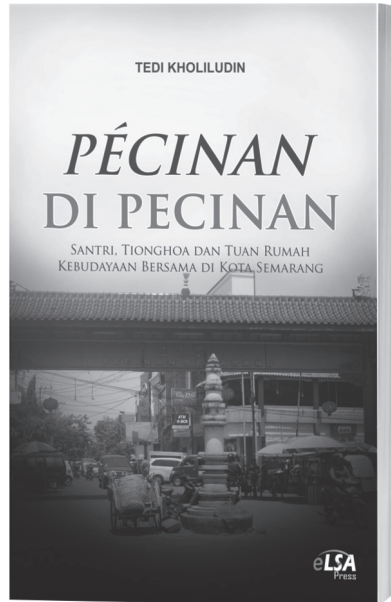
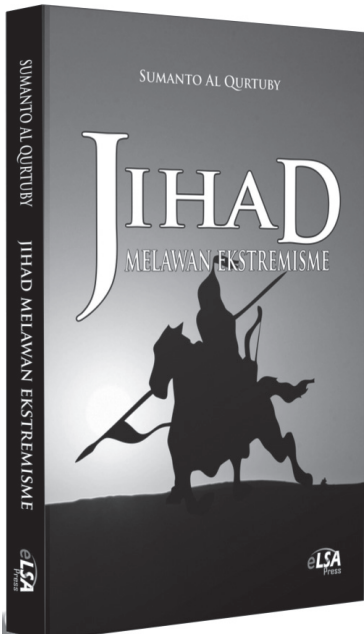
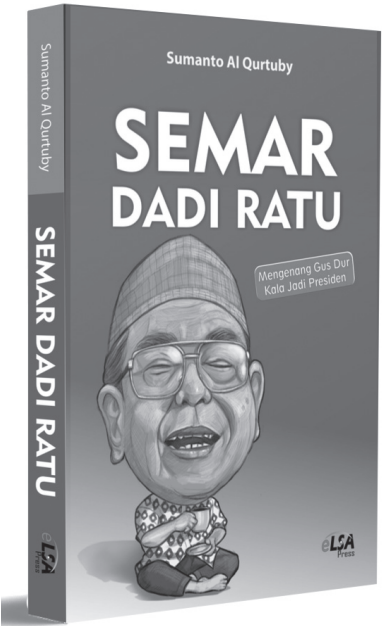
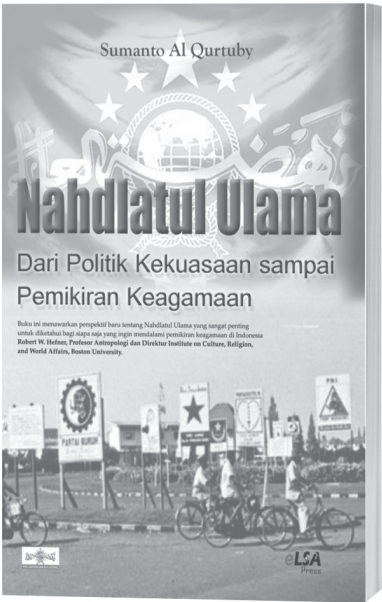
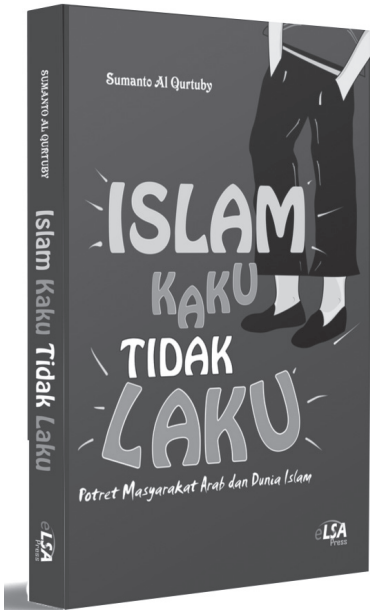
U

W

Y

Z

PROFIL PENULIS

Siti Mariatul Kiptiyah, menyelesaikan S1 dan S2 di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Studi S2-nya masuk pada Prodi Interdisciplinary Islamic Studies. Beberapa tulisannya pernah dimuat di Jurnal Masyarakat dan Budaya LIPI, Jurnal Suhuf Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya, dan lainnya. Tulisan terakhirnya berjudul "Ulama Jawa, Otoritas dan Tafsir Al-Quran" diterbitkan dalam buku Islam: Antara Teks, Kuasa dan Identitas (2018).

Warisan Islam Nusantara

Tafsir Al-Qur'an Carakan dan Narasi Reformisme

Buku ini semula merupakan tesis magister di Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Karena keunikan dan kualitasnya, tesis ini berhasil meraih Nusantara Academic Award 2019 yang diselenggarakan oleh Nusantara Institute bekerja sama dengan Bank Central Asia.

Buku ini membahas salah satu warisan penting intektual Islam Nusantara berupa Tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa atau "carakan" dan hal-hal yang terkait dengannya, termasuk narasi reformisme. Menariknya, Tafsir Al-Qur'an carakan ini ditulis oleh ulama Muhammadiyah yang selama ini dikenal sebagai ormas Islam modernis, reformis, puritan, dan kontra kebudayaan lokal. Tetapi buku ini menunjukkan fakta sebaliknya. Sejak awal abad ke-20, Muhammadiyah tampil sebagai ormas Islam reformis yang dekat dengan kebudayaan Jawa. Kedekatannya itu diantaranya dibuktikan dengan model dakwah Islam (sebagian) para pendirinya yang menggunakan bahasa dan aksara Jawa. Teks *Qur'an Jawen* dan *Tafsir Qur'an Jawen* adalah contoh kecil dari literatur Islam berhuruf Jawa yang ditulis oleh sejumlah tokoh Muhammadiyah melalui perkumpulan Taman Pustaka.

Karya ini mengajak pembaca menjelajah masa lalu dalam kaitannya dengan produksi pengetahuan Islam Nusantara melalui teks-teks Tafsir Al-Qur'an beraksara Jawa di kalangan Muhammadiyah yang tentu saja sangat penting untuk diketahui oleh publik akademik maupun non-akademik serta turut memberi sumbangan berharga bagi dunia keilmuan di Indonesia.

Prof. H. Sumanto Al Qurtuby, MSi, MA, PhD
Direktur Nusantara Institute

eLSA Semarang

@elsa_smg/Sosial dan Agama

penerbit_elsa

Penerbit:
Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V
No. 11 Tambakaji-Ngaliyan-Semarang 50185,
Telp/Fax: (024) 7627587, CP: 085727170205 (Wahib),
085727698655 (Salam) email: elsa_smg@yahoo.co.id.
Website: www.elsaonline.com / toko.elsaonline.com

ISBN 978-602-6418-58-6
9 786026 418586